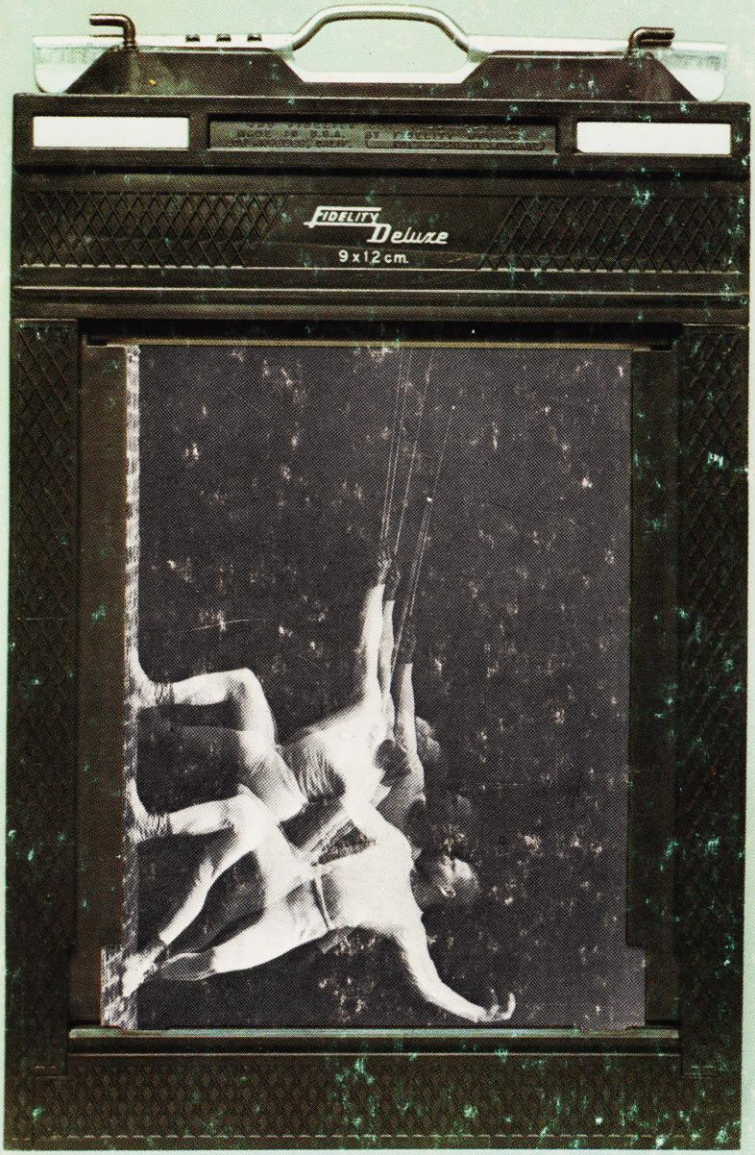
Jesús Mosterín

Racionalidad y acción humana

Alianza Universidad



Racionalidad y acción humana

Alianza Universidad

Jesús Mosterín

Racionalidad y acción humana

Alianza
Editorial

Segunda edición (comentada y corregida) en "Alianza Universidad": 1987
Primera edición en "Alianza Universidad": 1978

CREATIVE COMMONS

© Jesús Mosterín
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1978, 1987
Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-2223-0
Depósito legal: M. 35.522-1987
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

Prólogo 11

1. El concepto de racionalidad 15

1.1. Precisión de conceptos, 15.—1.2. Diversos significados de «racional», 16.—1.3. Racionalidad creencial, 18.—1.4. Justificación de una creencia, 20.—1.5. Críticos y doctrinarios, 23.—1.6. Racionalidad práctica, 27.—1.7. La racionalidad práctica supone la creencial, 31.—1.8. Programas y morales, 33.—1.9. Racionalidad y felicidad, 37.

2. La incompleta racionalidad 41

2.1. Necesidades e intereses, 41.—2.2. Deseos y fines, 43.—2.3. El sentido de las acciones, 44.—2.4. El sentido de la vida, 46.—2.5. Natura y cultura, 48.—2.6. Racionalidad creencial individual, 50.—2.7. La racionalidad práctica, 52.—2.8. La racionalización de la cultura, 57.—2.9. La incompleta racionalidad, 60.—2.10. La completa racionalidad, 64.—2.11. La revolución cultural, 68.

3. Intereses y racionalidad 73

3.1. Intereses, 73.—3.2. Deseos e intereses, 76.—3.3. Democracia y tecnocracia, 78.—3.4. Metafines, 81.—3.5. Plan de vida, 83.—3.6. Racionalidad del plan de vida, 85.—3.7. Conducta racional, 88.—3.8. Amor y respeto, 90.—3.9. Instituciones, 92.—3.10. Aceptación de instituciones, 96.—3.11. Alienación, 98.—3.12. Felicidad y bienestar, 100.

4. Creer y saber 105

4.1. Usos de «creer», 105.—4.2. Variedades de «creer que», 108.—4.3. Creencia consciente asertiva, 112.—4.4. Usos de «saber», 115.—4.5. Significado de «saber que», 121.—4.6. Usos de «conocer», 126.—4.7. Asentimiento a una idea, 130.—4.8. Justificación de una creencia, 135.

5. La acción humana 141

5.1. Hacer y acción, 141.—5.2. Estados y eventos, 143.—5.3. Inclinaciones, ganas, intenciones, 145.—5.4. Acción mediada, 149.—5.5. Acción básica, 152.—5.6. Acción compuesta, 157.—5.7. Acción convencional, 159.—5.8. Acción colectiva, 162.—5.9. Acción, evitación, omisión, 165.—5.10. Fases, resultado y consecuencias de una acción, 168.—5.11. Versiones de una acción, 172.—5.12. Descripciones de acciones, 174.—5.13. Deseos y fines, 176.—5.14. Acciones como fines y como medios, 179.—5.15. Sentido de una acción, 182.—5.16. Interpretación de una acción, 186.—5.17. El acto de habla, 188.—5.18. Creencias e intenciones, 196.

Apéndice:

6. Convenciones y racionalidad 200

6.1. Naturaleza y convención, 200.—6.2. Normas, 202.—6.3. Justificación de un código, 205.—6.4. Racionalidad colectiva, 207.

7. Muguerza sobre la racionalidad 213

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

Esta segunda edición es una reimpresión de la primera, en la que se han corregido las erratas detectadas y se ha añadido un apéndice con el contenido abajo indicado. Como los textos de este libro han servido de base a bastantes comentarios y discusiones, quizás sería inoportuno cambiarlos ahora. Los dejo, pues, como estaban y resisto la tentación de introducir en ellos modificaciones y ampliaciones.

Nuestras intuiciones más fuertes y nuestras ideas más claras acerca de la racionalidad se refieren a la racionalidad individual, que constituye el tema central de este libro. Confieso el pecado de omisión —del que me han acusado algunos críticos— de no haber tratado (excepto en algunos breves e incompletos retazos —2.8 a 2.11, 3.9, 3.10, 5.8—) de la racionalidad colectiva, tema que me interesa mucho, pero sobre el que todavía no he logrado alcanzar una claridad conceptual suficiente. Aprovecho esta reimpresión para reproducir como apéndice unas consideraciones sobre convenciones y racionalidad (originalmente aparecidas en *Grandes temas de la filosofía actual,* Salvat, Barcelona, 1981) estrechamente relacionadas con 3.9 y 3.10 y que abren una escotilla al tema de la racionalidad colectiva.

Este libro ha tenido la fortuna de atraer la atención de varios de los mejores filósofos españoles, que —desde Manuel Sacristán

hasta Javier Muguerza— le han dedicado análisis y recensiones. Las observaciones críticas de este último aparecieron en la revista *Arbor* (octubre 1986), seguidas de una breve réplica mía, titulada «Muguerza sobre la racionalidad», que me permito también reproducir aquí en el apéndice.

Enero de 1987

JESÚS MOSTERÍN

PROLOGO

Las palabras «racional» y «racionalidad» gozan actualmente de buena salud y se usan más (y en tono más positivo) que nunca. Conforme los autoritarismos de toda laya han ido perdiendo el prestigio carismático que otrora poseyeron, más y más gente ha empezado a buscar en la racionalidad una guía para el enfoque y solución de sus problemas. Ahora bien, ¿en qué consiste la racionalidad? Esa es la pregunta que mucha gente se plantea, y a la que hay menos respuestas elaboradas de lo que sería de esperar. En efecto, la comunidad filosófica, que tan amplia bibliografía produce sobre todo tipo de asuntos, se muestra sorprendentemente parca a la hora de encarar el tema de la racionalidad.

De hecho, las aportaciones más sólidas a la tarea de dilucidar el concepto de racionalidad han procedido del campo de la matemática y especialmente de las teorías de la probabilidad, de la decisión, de la programación lineal y de juegos. Si en el presente libro no menciono para nada sus resultados, no es porque crea que carecen de interés para la problemática que nos ocupa —más bien creo lo contrario—, sino porque he preferido concentrarme en aquella parte de la tarea que más está sin hacer: la del análisis, dilucidación y elaboración del concepto de racionalidad y de otros conceptos afines a un nivel filosófico y global, que no sólo está más cerca de las preocupaciones e inquietudes ampliamente sentidas, sino que puede y debe servir de puente entre

las intuiciones de la gente, por un lado, y las técnicas formalizadas de decisión racional desarrolladas por las teorías arriba indicadas para ámbitos determinados de aplicación, por otro.

Este libro consta de cinco estudios. En los tres primeros —*El concepto de racionalidad, La incompleta racionalidad* e *Intereses y racionalidad*— se analiza y dilucida la noción de racionalidad de un modo global y directo, volviendo una y otra vez sobre los mismos temas de un modo —espero— cada vez más elaborado, lo cual conlleva inevitablemente ciertas repeticiones. La racionalidad se dice sobre todo de nuestras creencias y de nuestras acciones. Por ello, la teoría de la racionalidad requiere la aclaración de las nociones de creencia y de acción, así como de otras con ellas relacionadas. A esta tarea se dedican los dos últimos estudios —*Creer y saber* y *La acción humana*—, que son de carácter más analítico y de interés más especializado. El primero de ellos presta considerable atención al lenguaje ordinario. El segundo se sitúa dentro del ámbito de la filosofía de la acción. Primeras versiones de los estudios *El concepto de racionalidad, La incompleta racionalidad* y *Creer y saber* aparecieron, respectivamente, en las revistas *Teorema* (Valencia, 1973 y 1977) y *Dianoia* (México, 1978).

Los cinco estudios aquí presentados están llenos de lagunas; por ejemplo, aluden a la racionalidad creencial colectiva —la ciencia— y a la causalidad, pero no tratan de ellas ni las definen en ningún lado. Si, a pesar de todas sus insuficiencias, me decido a publicarlos, lo hago para contribuir en algo a la necesaria reflexión sobre la racionalidad, tarea sobre cuya urgencia no me cabe ninguna duda. En último término, es esa urgencia la que de alguna manera justifica la publicación de estos estudios tan poco definitivos.

Para terminar quisiera hacer unas aclaraciones terminológicas. En este libro se usa el sustantivo «humán» con el significado de «hombre o mujer» (como, por ejemplo, *Mensch* en alemán), el sustantivo «infante» con el significado de «niño o niña» (como, por ejemplo, *enfant* en francés o *child* en inglés) y el sustantivo «idea» con el significado con el que los filósofos anglosajones usan *proposition* o Frege usaba *Gedanke*, es decir, como lo dicho o lo pensado, como el contenido semántico del acto de habla o de pensamiento. La verdad y la falsedad se dice

primariamente de las ideas. Una idea verdadera es un hecho, un rasgo de la realidad. Evidentemente no es éste el lugar para exponer una teoría de las ideas ni para justificar el uso que hago del término. Sólo me interesa señalar —para evitar malentendidos— que, aunque en castellano se usa frecuentemente «idea» como sinónimo de «concepto», en este libro ambas palabras se usan de modo distinto, manteniendo a «concepto» su significado usual y reservando «idea» para lo dicho o lo pensado. A lo largo del libro se usan letras griegas minúsculas —φ, ψ, π, etc.— como variables de ideas.

Agosto de 1978.

JESÚS MOSTERÍN

1. EL CONCEPTO DE RACIONALIDAD

1.1. *Precisión de conceptos*

A lo largo de la historia reciente es posible observar cómo las discusiones en torno a un concepto que parece interesante e importante resultan estériles e inacabables por falta de precisión de ese concepto. Una vez sometido a un proceso de clarificación y precisión, el concepto originario —surgido del lenguaje cotidiano— cede su puesto a uno o varios conceptos definidos desde el principio con toda exactitud y que cubren al menos una gran parte del campo que el concepto originario cubría. Este proceso culmina frecuentemente con la creación de una teoría científica del campo en cuestión, construida en torno al concepto precisado.

Ejemplos típicos del citado proceso lo constituyen los conceptos de probabilidad de un suceso y de computabilidad de una función. Ambos conceptos habían sido usados por matemáticos y científicos de un modo impreciso y poco fecundo hasta que, en un momento dado, fueron sustituidos por conceptos precisados. El concepto de probabilidad fue precisado por Kolmogoroff mediante los axiomas que llevan su nombre y que constituyen desde entonces el núcleo de la teoría de la probabilidad. El concepto de computabilidad fue precisado por Turing y Post mediante la introducción de los algoritmos de Post y las máquinas de Turing, constituyéndose así la teoría de la recursión —que es el nombre con el que actualmente se conoce la teoría de la computabilidad.

Otro ejemplo típico es el del concepto de deducción o deducibilidad, que durante más de dos mil años venía siendo usado por filósofos y matemáticos en toda clase de discusiones y afirmaciones más o menos incontrolables, dada la vaguedad del concepto. El concepto de deducción fue precisado por Frege en 1879 mediante la introducción del primer cálculo deductivo riguroso, dando así comienzo la lógica moderna. Sin embargo, pronto se vio que la precisión de Frege no era la única precisión posible del concepto de deducción. Así, en 1908 Brouwer propuso y en 1930 Heyting presentó una precisión distinta y más exigente del concepto de deducción, que dio lugar a la llamada lógica intuicionista.

Uno de los conceptos que actualmente más se emplean en discusiones filosóficas, científicas y políticas de todo tipo es el concepto de racionalidad. Y el más somero de los análisis muestra que este concepto se usa en los más diversos sentidos y con la mayor de las vaguedades imaginables. Con frecuencia parece como si los adjetivos «racional» e «irracional» se emplearan de un modo puramente emotivo, para elogiar o insultar más bien que para describir o caracterizar. No es, pues, de extrañar que la confusión y la esterilidad acompañen tales discusiones con excesiva frecuencia. Y, sin embargo, el hecho mismo de su frecuente uso indica ya de por sí que este concepto apunta a algo que nos importa y nos interesa. Por eso no nos satisfaría el limitarnos a evitar o abandonar el concepto, sino que nos vemos incitados a tratar de precisarlo.

1.2. *Diversos significados de «racional»*

El adjetivo «racional» se usa de muchas maneras, tiene diversos significados. Por tanto, tenemos que indicar cuál de esos significados es el que nosotros intentamos precisar:

Algunos significados de «racional» no tienen nada que ver con la tarea que aquí nos proponemos. Así, decimos de un número que es racional si es representable como el cociente de dos números enteros. Por ejemplo, del número 1/3 podemos decir que es racional, aunque no del número π.

En contextos digamos «humanísticos» es frecuente caracterizar como razón a las capacidades de reflexión y lenguaje típicamente humanas y, en consecuencia, usar el adjetivo «racional» como sinónimo de «poseedor de las capacidades intelectuales y lingüísticas propias de la especie humana». En este sentido puede decirse que el humán es el animal racional, que como tal se contrapone al resto de los animales. Claro que esta afirmación es trivial y analítica, pues no dice sino que el humán posee las capacidades típicas del humán, lo cual difícilmente puede ser motivo de especial orgullo por nuestra parte. A la maduración de esas capacidades lingüísticas e intelectuales se le llama «el uso de razón». Pero no es éste tampoco el significado de «racional» que aquí nos interesa precisar.

Aquí nos interesa el uso que del adjetivo «racional» hacemos cuando decimos de determinadas creencias, decisiones, acciones y conductas de los humanes que son racionales, y de otras, que no lo son. Es evidente que la racionalidad (en este sentido) presupone el uso de razón, que es una condición necesaria, pero no suficiente de ella.

A partir de ahora, entenderemos siempre el sustantivo «racionalidad» y los adjetivos «racional» e «irracional» en este último sentido, que será el que trataremos de aclarar.

Sólo del humán y sus creencias, decisiones y conducta tiene sentido predicar la racionalidad o irracionalidad. El humán no es, pues, «el animal racional». El humán es en todo caso «el animal racional o irracional». El humán puede ser racional, como puede andar en bicicleta o escribir versos. Pero no es en modo alguno necesario que sea racional, ni que ande en bicicleta, ni que escriba versos.

¿Qué es, pues, la racionalidad? La racionalidad —en el significado en que aquí la entendemos— no es una facultad, sino un método. La aplicación del método racional presupone ciertas facultades. Pero ninguna facultad garantiza que se aplique el método racional. Y si bien sólo tiene sentido calificar de racional o irracional la conducta de seres inteligentes, según que utilicen o no su inteligencia conforme a las normas del método racional, es preciso reconocer que la más aguda de las inteligencias es perfectamente compatible con una crasa irracionalidad.

La racionalidad se predica de nuestras creencias y opiniones, por un lado, y de nuestras decisiones, acciones y conducta, por otro. Llamemos racionalidad creencial a la que se predica de creencias y opiniones, y racionalidad práctica, a la que se predica de decisiones, acciones y conducta. Y empecemos nuestra consideración por la primera de estas dos facetas de la racionalidad, es decir, por la creencial.

1.3. *Racionalidad creencial*

Podemos creer que conducir un automóvil en estado de embriaguez es peligroso y podemos también creer que conducir un automóvil en martes es peligroso. Muchos nos sentiríamos inclinados a calificar la primera creencia de racional y la segunda de irracional. ¿Cuál es la diferencia entre ambas creencias que justifica esa contrapuesta calificación? Si, como hemos dicho antes, la racionalidad es un método, la diferencia consistirá en que la primera opinión —la de que conducir en estado de embriaguez es peligroso— es alcanzable mediante la aplicación del método racional, y la segunda —la de que conducir en martes es peligroso— no lo es.

Si se nos ofrece a nuestra consideración una idea cualquiera —llamémosla φ, para abreviar—, podemos aceptar φ como verdadera, o podemos rechazar φ como falsa, o podemos no pronunciarnos respecto a su valor veritativo, adoptando una actitud dubitativa o indiferente respecto a φ. En el primer caso, es decir, cuando asentimos a φ o aceptamos φ como verdadera, decimos que creemos u opinamos que φ. Claro que éste no es el único uso que hacemos de estos verbos, pero es el que aquí nos interesa.

Si creemos que φ y, además, ocurre que es verdad que φ, decimos que acertamos que φ. Pero, evidentemente, podemos creer —y muchas veces creemos— sin acertar.

Para poder decir que sabemos que φ parece que al menos tres condiciones han de estar satisfechas: (1) que creamos que φ, (2) que sea verdad que φ y (3) que nuestra creencia de que φ esté adecuadamente justificada. Las dos primeras condiciones del saber son las mismas que definían el acertar. Es decir, cuando

sabemos, siempre acertamos. Pero no a la inversa. Podemos acertar sin saber, podemos acertar por casualidad, por suerte o por chiripa. Es precisamente la tercera condición del saber la que excluye el acertar por casualidad, pues exige que para saber que φ nuestra creencia de que φ ha de estar adecuadamente justificada, o, dicho de otra manera, nosotros hemos de estar justificados en creer que φ. Sin embargo, el creer que φ y el que nuestra creencia de que φ esté justificada no bastan tampoco para que podamos decir que sabemos que φ; para ello es además necesario que sea verdad que φ. Es decir, no podemos saber que φ, si φ es falsa. Y, puesto que la determinación segura e indudable del valor veritativo de una idea es con frecuencia imposible de llevar a la práctica, resulta que el concepto de saber es un concepto poco operativo y manejable. Un concepto relacionado con él, pero más operativo y manejable, puede ser precisamente el concepto de creencia racional.

Del concepto de creencia racional exigimos todo lo que exigíamos del concepto de saber, excepto la verdad de la idea creída o sabida. Así, pues, diremos que creemos racionalmente que φ si (1) creemos que φ y (2) estamos justificados en creer que φ. Lo que no exigimos es que φ sea verdadera. Por tanto, nos será posible determinar si nuestra creencia de que φ es racional o no, aun sin saber si φ es verdadera o no, pues nos bastará con examinar nuestra creencia y la justificación que para ella poseemos.

Si el concepto de creencia racional es más operativo que el de saber, como contrapartida resulta menos seguro. En efecto, el saber es —por definición— garantía de verdad, pero no así el creer racionalmente. Si efectivamente sabemos algo, es imposible que nos equivoquemos respecto a ello. Pero es perfectamente posible que creamos racionalmente algo y sin embargo que estemos totalmente equivocados respecto a ello.

De las definiciones que acabamos de dar se sigue que siempre que sabemos algo, lo creemos racionalmente —pero no a la inversa—, y que siempre que creemos racionalmente algo, lo creemos a secas— pero no a la inversa—. La creencia racional ocupa una posición intermedia entre el mero creer u opinar, por un lado, y el saber, por el otro. Respecto al saber, la creencia racional tiene la ventaja de su operatividad y la desventaja de su falibilidad; respecto al mero creer u opinar, la creencia racional

tiene la ventaja de su mayor probabilidad de acierto, al rechazar muchas de las opiniones que se nos pudieran ocurrir sin suficiente justificación y al introducir un fin o meta respecto al cual organizar la dinámica de nuestras creencias: la meta de maximizar nuestro acierto. Por ello podemos concebir el método en que consiste la racionalidad creencial como una estrategia de maximización de nuestros aciertos y minimización de nuestros errores a largo plazo. Ya hemos visto que, por muy racionales que seamos en nuestras creencias, siempre podremos equivocarnos y, de hecho, siempre nos equivocaremos en algunas de ellas. Pero la probabilidad de equivocarnos será menor si organizamos nuestras creencias conforme a una estrategia que tienda conscientemente a minimizar los errores que si no lo hacemos así.

1.4. *Justificación de una creencia*

Al intentar precisar el concepto de creencia racional hemos dicho que alguien cree racionalmente que φ si ese alguien (1) cree que φ y (2) está justificado en creer que φ. Pero con ello, en realidad, no hemos hecho sino trasladar la dificultad de un lugar a otro. En efecto, a nadie se le escapa que al definir la creencia racional en función de la justificación no hemos hecho sino precisar un concepto vago con ayuda de otro concepto no menos vago y necesitado de precisión que el primero. Por tanto, para que nuestra dilucidación del concepto de creencia racional tenga un sentido mínimamente claro hemos de precisar el concepto de justificación. Dada una idea ¿qué queremos decir cuando decimos que alguien está justificado en creer que φ?

Por lo pronto diremos que estamos justificados en creer que φ si ocurre que φ es deducible de otras ideas β, γ, etc., que estamos justificados en creer. A este tipo de justificación podemos llamarla justificación derivada. Pero la justificación derivada no puede ser el único tipo de justificación, pues la cadena de posibles deducciones ha de comenzar en algún punto, a saber, en ideas para las que poseamos suficiente justificación no-derivada.

¿En qué casos diremos que poseemos suficiente justificación (no-derivada) de que φ?

En primer lugar, en el caso de que φ sea una idea analítica, es decir, una idea cuya verdad sólo dependa de la estructura gramatical y semántica del lenguaje en que está formulada. Así, por ejemplo, podemos decir que tenemos suficiente evidencia de que mañana lloverá o no lloverá, o de que ningún soltero está casado, o de que todos los triángulos tienen tres lados, o de que el Quijote fue escrito por el autor del Quijote, etc., pues todas estas ideas son analíticas.

En segundo lugar, diremos que estamos justificados en creer que φ si podemos comprobar directa y personalmente que φ. Esto sólo ocurre si φ es una idea singular que se refiere a algún hecho concreto directamente observable por nuestros sentidos en el momento presente. Por ejemplo, podemos decir que estamos justificados en creer que tenemos dos manos, que estamos bebiendo una cerveza, que tenemos los zapatos puestos, que la calle está llena de automóviles o que en el cielo hay luna llena.

En tercer lugar, propongo que digamos que estamos justificados en creer que φ, si la creencia de que φ está vigente en la ciencia de nuestro tiempo, es decir, si φ constituye una opinión generalmente compartida por la comunidad científica pertinente. Basta que sepamos que la comunidad de los geólogos acepta la hipótesis de la deriva continental para que estemos justificados en creer que los continentes se desplazan unos respecto a otros. Este criterio sólo puede aplicarse a ideas estudiadas por alguna comunidad científica y respecto a las cuales haya un amplio acuerdo de los especialistas. No puede aplicarse a temas no abarcados por la ciencia de nuestro tiempo o respecto a los que no se haya alcanzado acuerdo. Qué sea una comunidad científica y cuándo pueda considerarse que hay acuerdo en ella son cuestiones que vamos a dejar de lado aquí. Baste con señalar que el acuerdo general de la comunidad científica es algo que puede cambiar y con frecuencia cambia. Esto implica que un sistema racional de creencias no es algo estático, sino que va variando por diversos factores, uno de los cuales son las variaciones o progresos de la ciencia. Así, hoy resulta racional que creamos que el sexo de los infantes sólo depende del padre y no de la madre, pero hace dos siglos esa misma creencia no hubiera sido racional. A la inversa, hace dos siglos hubiera sido racional creer en la validez de las leyes de Newton, pero hoy ya no lo es.

En cuarto lugar, propongo que digamos que estamos justificados en creer que φ si hay testimonios fiables de que φ. Así, por ejemplo, podemos decir que estamos justificados en creer que nuestro padre y nuestra madre son los humanes que todos nuestros parientes y conocidos mayores que nosotros identifican como tales, o que realmente una guerra ha estallado en el Oriente Medio, cuando todos los periodistas y agencias de noticias nos informan de ello, o que efectivamente Luis XVI fue guillotinado en 1793, pues así nos lo confirman los diversos testimonios escritos que se conservan de aquella época, etc. De todos modos, hay que reconocer que el concepto de «testimonio fiable» no es un concepto nada preciso. Está claro que muchas veces los testimonios que poseemos de algo no son fiables, sea porque es reducido el número de testigos, sea porque tengamos razones para dudar de su objetividad o de su veracidad, sea porque unos testimonios contradicen a otros, etc. Habría que precisar el concepto lo suficiente como para que la frontera entre testimonios fiables y no fiables quedase claramente trazada. Pero ésta es una tarea que —aunque necesaria para llevar a buen término la empresa que nos hemos propuesto— dejamos aquí en el aire, a fin de no perdernos en las múltiples ramificaciones de nuestro problema.

Un punto que todo el mundo aceptará es el de que no es racional creer al mismo tiempo dos ideas contradictorias, sino que en ese caso lo racional será dejar de creer la una o la otra, o incluso las dos. Pero parecería demasiado el postular la consistencia de nuestro sistema de creencias como condición de racionalidad, pues con frecuencia no está en nuestra mano determinar la consistencia o contradictoriedad de un conjunto potencialmente infinito de ideas como es el que constituyen las creencias racionales tal como las hemos definido. Lo que podemos y debemos exigir es nuestra disposición a purgar nuestro sistema creencial de contradicciones tan pronto como tengamos conciencia o noticia de ellas. A la hora de renunciar a una de dos creencias contradictorias no derivadas, normalmente consideraremos racional mantener la creencia obtenida por uno de los primeros criterios antes señalados y renunciar a la obtenida por el criterio posterior. Así, tendremos máxima reluctancia a renunciar a la creencia de los enunciados analíticos y renunciaremos con la mayor facilidad

a la creencia basada en testimonios fiables. Sin embargo en casos extremos puede no ocurrir eso. Así, si la creencia en algo que hemos comprobado directamente una sola vez se opone a teorías científicas bien establecidas y a múltiples testimonios fiables, más bien habremos de pensar que hemos sufrido una alucinación. De todos modos, en la práctica casi todas nuestras creencias son creencias derivadas, por lo que la situación es todavía mucho más complicada. Aquí queremos retener únicamente la exigencia de rechazar de nuestro sistema de creencias toda contradicción de la que tengamos noticia.

Para resumir, proponemos precisar el concepto de racionalidad creencial del siguiente modo: Un humán determinado x cree racionalmente que φ (donde φ es una idea cualquiera) si y sólo si (1) x cree que φ y (2) x está justificado en creer que φ, es decir, φ es analítico, o x puede comprobar directamente que φ, o φ es una opinión científica vigente en el tiempo de x, o hay testimonios fiables de que φ, o φ es deducible a partir de otras ideas $\beta_1 \ldots \beta_n$ y x está justificado en creer que $\beta_1 \ldots \beta_n$ (esta cláusula convierte a esta definición en recursiva) y, además, (3) x no es consciente de que φ esté en contradicción con ninguna otra de sus creencias.

Si un individuo cree de hecho todas y sólo las ideas en que le resulta racional creer, o al menos está siempre dispuesto a modificar su sistema de creencias en tal sentido, diremos de él que es racional en sus creencias. Si cree más ideas que las que racionalmente puede creer, diremos que es un dogmático; si cree menos, un escéptico.

1.5. *Críticos y doctrinarios*

En la precisión aquí propuesta del concepto de racionalidad creencial juega un papel preponderante la ciencia. En efecto, hemos considerado que es racional para los individuos creer sin más las afirmaciones de la ciencia de su tiempo. En cierto modo sería posible considerar (el resultado de) la ciencia como un corpus de creencias colectivas sometido a un constante proceso de revisión conforme a una estrategia racional de maximización de aciertos y minimización de errores. Así, pues, vemos que hay dos

tipos de racionalidad creencial: la racionalidad creencial individual —que es la que aquí sobre todo nos interesa y que acabamos de analizar— y la racionalidad creencial colectiva, que se manifiesta fundamentalmente en la ciencia. Estos dos tipos de racionalidad creencial están en estrecha relación e interdependencia, y el uno no sería posible sin el otro. Para que la ciencia pueda mantenerse y progresar es necesario que los científicos, como individuos, sean racionales en al menos una porción de sus creencias, a saber, en sus creencias referentes al objeto de su investigación científica. Y para que los individuos puedan ser racionales en el sentido arriba indicado, es necesario que exista una ciencia viva de la que ellos saquen —o, al menos, estén dispuestos a sacar— una gran parte —probablemente la mayor parte— de sus opiniones acerca del mundo. Y así como vimos que los progresos y cambios en el desarrollo de la ciencia repercuten en cambios en el sistema creencial de los individuos racionales, así también está claro que los cambios en las creencias racionales de los científicos —motivados, por ejemplo, por nuevas comprobaciones directas de hechos, por nuevas teorías o por nuevos testimonios fiables— repercuten en cambios en las creencias científicas, que están sometidas a constante revisión.

El talante que el científico aplica a la parcela de sus creencias relativa al objeto de su ciencia o que el hombre racional aplica a todas sus creencias es un talante que podemos calificar de crítico. Este talante nos incita a considerar constantemente nuevas creencias posibles, a formularlas y aceptarlas provisionalmente como hipótesis y a someterlas a constante crítica, tanto en lo que se refiere al lenguaje en que están formuladas como en lo que se refiere a lo que efectivamente afirman.

Muchas veces se ejercita la crítica sobre un sistema de afirmaciones, pero no sobre el vocabulario en que esas afirmaciones están formuladas. Parece como si se pensara que los conceptos que se emplean para hablar de algo fuesen algo neutral e inevitable, y que sólo tuviese sentido discutir de la verdad o falsedad de las ideas articuladas con estos conceptos. Pero un sistema determinado de conceptos es ya un determinado molde que se impone a la realidad. Evidentemente, es imposible hablar de la realidad sin imponerle molde alguno. Pero nada nos garantiza que el molde que le estamos imponiendo sea el más adecuado. Por

eso, el talante crítico nos incita a poner en duda no sólo las afirmaciones, sino también la adecuación del sistema de conceptos con cuya ayuda éstas están formuladas, y a someter nuestros conceptos a un proceso de revisión constante a fin de lograr sistemas conceptuales cada vez más precisos, claros y adecuados.

Por otro lado, el crítico está siempre dispuesto a renunciar a las tesis que hasta entonces ha defendido y a arrojar por la borda creencias largo tiempo por él mantenidas, siempre que descubra contradicciones entre sus diversas creencias o que nuevos progresos científicos, nuevas comprobaciones directas de hechos o nuevos testimonios fiables se opongan a viejas creencias, o siempre que alguien le llame la atención sobre una tal situación. En efecto, la estrategia creencial que aplica la ciencia a nivel colectivo y el humán racional a nivel individual no persigue el mantenimiento de determinados sistemas de creencias, sino la obtención de una imagen del mundo y una información acerca del mundo lo más clara, exacta y verdadera (o al menos probable) que sea posible lograr. Y esta estrategia está concebida de tal modo que en general las revisiones significan progresos, pues los casos en que el método racional nos incita a renunciar a nuestras anteriores creencias son precisamente aquéllos en que hay indicios objetivos de que es más probable que las creencias alternativas resulten ser las verdaderas.

Así como los idearios científicos son sistemas colectivos de creencias, así también las doctrinas son sistemas colectivos de creencias. La diferencia entre unos y otras estriba precisamente en que los primeros —los idearios científicos— están sometidos a una constante revisión conforme al método racional, mientras que las segundas —las doctrinas— están por el contrario sometidas a un esfuerzo constante de conservación conforme a una estrategia que tiende a la perpetuación de las creencias que las constituyen.

Un ideario científico es un conjunto de hipótesis. Una doctrina es un conjunto de dogmas.

Un ideario científico está formulado con ayuda de conceptos lo más exactos y lo menos emotivos posible, susceptibles de ser abandonados en favor de otros conforme se vayan encontrando nuevos y más precisos sistemas conceptuales.

Una doctrina está formulada con ayuda de conceptos poco precisos y frecuentemente dotados de una intensa carga emocional, a los que se considera como definitivos e insustituibles.

El crítico está siempre dispuesto a (e incluso interesado en) someter su ideario a constante revisión, abandonando hipótesis mantenidas hasta entonces a favor de otras distintas, en cuanto el conocimiento de nuevos hechos del mundo o la consideración de nuevas relaciones entre las hipótesis así lo aconsejen. El científico tiene una actitud crítica respecto a su propio ideario.

El doctrinario pretende mantener la doctrina intacta e inmutable, trata de ignorar o esconder los hechos que se oponen a ella y de disimular sus posibles insuficiencias internas. El doctrinario tiene una actitud apologética respecto a su propia doctrina.

El científico formula predicciones a plazo fijo que, caso de no cumplirse, dan lugar a revisiones o reajustes del ideario o incluso a su abandono puro y simple. El doctrinario formula profecías a plazo indefinido, cuyo no cumplimiento en un plazo limitado de tiempo no pone en peligro la inalterabilidad de la doctrina.

Todo esto no significa que las doctrinas (sean éstas religiosas, metafísicas, políticas, nacionales, etc.) no cambien con el transcurso del tiempo. Pero este cambio se produce a contrapelo de los doctrinarios, no está sometido a ninguna estrategia racional y suele consistir en una interpretación progresivamente más laxa e imprecisa de los conceptos de la doctrina, a fin de resolver sus contradicciones internas o su conflicto con los hechos a base de una hermenéutica progresivamente relajada y arbitraria. El revisionismo, que para el crítico es una virtud, para el doctrinario es un vicio que conduce a la heterodoxia. Las categorías de ortodoxia y heterodoxia, que carecen de sentido a nivel de la crítica, son constantemente aplicadas por los doctrinarios, emocionalmente comprometidos en la defensa de sus dogmas.

El doctrinario típico adoctrina a los tibios, defiende la doctrina frente a los críticos, condena a los heterodoxos, y a veces, si puede, los persigue físicamente, censura sus escritos y los encarcela; en épocas turbulentas, incluso los mata. Muy rara vez —si es que alguna— han matado o encarcelado los críticos en nombre de idearios o hipótesis científicas. Pero los anales de la

historia están llenos de matanzas y persecuciones en defensa de doctrinas.

Evidentemente no todos los hombres son críticos o doctrinarios. Muchos —quizá la mayoría— no son ni lo uno ni lo otro. Y no es menos evidente que la misma persona puede ser a la vez parcialmente racional y parcialmente doctrinaria en sus creencias. Por ejemplo, con frecuencia nos topamos con científicos que son perfectamente racionales y críticos en sus creencias relativas al objeto de su ciencia, pero que simultáneamente son irracionales, doctrinarios y apologéticos en sus creencias relativas a un determinado dominio de la realidad —que puede ser el sexo o la religión o la política o la patria, o cualquier otro que despierte en ellos profundas emociones o ansiedades—. Incluso podríamos distinguir, junto al talante racional o crítico y al talante doctrinario, un tercer tipo de actitud, que podríamos calificar de frivolidad intelectual.

La frivolidad intelectual se caracterizaría por la aceptación de creencias al tuntún y sin aplicar ningún tipo de estrategia. El frívolo no trata de maximizar la verdad de su visión del mundo mediante una revisión consciente de sus creencias conforme al método racional, ni trata tampoco de defender a toda costa las creencias que constituyen una determinada doctrina, sino que acepta pasiva y despreocupadamente las creencias que la tradición, la moda, la propaganda, el entorno o el capricho le sugieren.

A veces ocurre que somos a la vez racionales en algunas de nuestras creencias, doctrinarios en otras y frívolos en otras. Y si a pesar de todo algún sentido tiene calificarnos de racionales, doctrinarios o frívolos en estos casos, ello sólo puede significar que una de esas actitudes es en nosotros claramente predominante.

1.6. *Racionalidad práctica*

Hasta ahora hemos estado considerando la racionalidad de nuestras creencias. Pero ya habíamos indicado al principio que los adjetivos «racional» e «irracional» no sólo se predican de nuestras creencias, sino también de nuestras decisiones, de nuestras acciones y de nuestra conducta. Pasemos, pues, ahora a

examinar esta nueva faceta de la racionalidad: la racionalidad práctica.

Consideremos algunos ejemplos de comportamiento irracional, que nos servirán de hilo conductor para nuestra dilucidación del concepto de racionalidad práctica.

Si un hombre hace inauditos esfuerzos por conquistar los favores de una mujer y, cuando finalmente lo logra, se escapa corriendo y no quiere verla, diremos que no se está comportando racionalmente, pues parece no saber lo que quiere. Si un estudiante se matricula cada año en una Facultad distinta y abandona constantemente los estudios que acaba de comenzar, de tal modo que despues de pasar diez años en la Universidad y haberse matriculado en 10 Facultades distintas, no ha llegado al segundo curso de ninguna, diremos que su comportamiento durante ese tiempo parece un tanto irracional. En estos y otros muchos ejemplos parecidos la irracionalidad consiste en no saber lo que se quiere, en ignorancia o falta de conciencia de los propios fines, en la ausencia de algún tipo de meta, norte o dirección que de alguna manera ordene una determinada parcela de nuestra conducta. Postulemos, pues, como primera condición de la racionalidad práctica el tener conciencia de los fines o metas propios.

Pero evidentemente no basta el saber lo que se quiere para comportarse racionalmente. Si alguien quiere ir en automóvil a un determinado lugar que él conoce bien, pero no sabe conducir ni se molesta en aprenderlo, por lo que sufre un grave accidente a los cien metros de la salida, no vacilaremos en calificar su conducta de irracional. Tampoco nos parecerá muy racional el comportamiento del deportista cuyos deseos se polarizan en ganar un determinado concurso, pero que desconoce y no se molesta en aprender sus reglas, por lo que es descalificado en los primeros momentos de la competición. En este tipo de ejemplos la irracionalidad consiste en un desconocimiento evitable de los medios necesarios para conseguir los fines perseguidos, en una conciencia de los fines ayuna de ciencia de los medios. Claro está que no siempre podemos saber exactamente cuáles son los medios más adecuados para alcanzar nuestras metas, pero parece que, en la medida en que nos resulte posible, debiéramos conocer esos medios o al menos hacer cuanto esté en nuestra mano por obtener ese conocimiento. Pastulemos, pues, como segunda con-

dición de la racionalidad práctica el conocer, en la medida de lo posible, los medios necesarios para la obtención de los fines perseguidos.

A nadie se le escapa que no basta la conciencia de los fines y la ciencia de los medios para caracterizar la racionalidad práctica. Hace falta además el factor esencialmente práctico de la racionalidad que sólo se manifiesta en la acción. Si una chica con ciertas nociones de fisiología desea evitar el quedar embarazada, pero a pesar de ello hace el amor en sus días fértiles sin usar ningún tipo de anticonceptivos, diremos que se está comportando irracionalmente. Si alquien quiere disfrutar de la mejor salud posible, y conoce los resultados de la investigación sobre el tabaco, pero a pesar de ello fuma dos cajetillas de cigarrillos al día, diremos que se está comportando irracionalmente. En estos y otros muchos ejemplos parecidos la irracionalidad consiste en desear un fin o meta, pero no poner en obra los medios adecuados para alcanzarlo. Postularemos, pues, como tercera condición de la racionalidad práctica el poner en obra (al menos, en la medida de lo posible) los medios necesarios para conseguir los fines perseguidos.

Con frecuencia en nuestra acción perseguimos un fin intermedio, un fin que a su vez no es sino un medio para alcanzar otra meta posterior. El fin intermedio sólo nos interesa en la medida en que nos ayuda a alcanzar la meta posterior, en la medida en que es un escalón de la escalera que conduce a la meta posterior. Por eso consideramos que es irracional sacrificar la meta posterior en aras de la intermedia. Si el nuevo director de una empresa en su primer año al frente de la misma malvende de cualquier manera todas sus existencias e instalaciones y no invierte nada en ella, de tal forma que los dividendos de ese año resultan sumamente elevados, pero que la empresa hace bancarrota al año siguiente, diremos que ese directivo se ha comportado irracionalmente. Si un general agota y destroza todo su ejército en el esfuerzo finalmente victorioso de ganar una batalla secundaria, con lo que a continuación pierde la guerra, diremos que ese general se ha comportado irracionalmente. En estos y otros muchos ejemplos parecidos la irracionalidad consiste en no subordinar los fines próximos e inmediatos (tales como el maximizar los dividendos de la empresa en un año

determinado o ganar una batalla secundaria) a los fines o metas más lejanos (tales como el maximizar los beneficios de la empresa a largo plazo o el ganar la guerra). Postulemos, pues, como cuarta condición de la racionalidad práctica que, en caso de conflicto entre fines de la misma línea y de distinto grado de proximidad, los fines posteriores han de ser preferidos a los anteriores.

Las líneas de fines intermedios acaban en fines últimos. Y si queremos que nuestra conducta sea racional, parece evidente que los fines últimos que la informan deben ser compatibles entre sí. La esquizofrenia de las metas últimas hace imposible todo tipo de racionalidad práctica. Si una pareja humana de clase media persigue como metas últimas tanto la de tener el mayor número posible de hijos como la de proporcionar a sus hijos la mejor educación posible, no habrá manera de que organicen sus acciones de un modo racional, pues ambos fines últimos son incompatibles entre sí. Si el alcalde de una ciudad persigue como metas últimas de su política municipal tanto el aumentar al máximo el número de vehículos que por ella circulan como el evitar la polución atmosférica y optimizar la calidad del aire que respiran sus ciudadanos, no hay manera de construir una política coherente en torno a esas dos metas, pues ambas son incompatibles entre sí. Postulemos, pues, como quinta condición de la racionalidad práctica la de compatibilidad de los fines últimos.

Resumiendo cuanto hemos dicho, proponemos precisar el concepto de racionalidad práctica del siguiente modo: Diremos que un individuo *x* es racional en su conducta si (1) *x* tiene clara conciencia de sus fines, (2) *x* conoce (en la medida de lo posible) los medios necesarios para conseguir esos fines, (3) en la medida en que puede, *x* pone en obra los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos, (4) en caso de conflicto entre fines de la misma línea y de diverso grado de proximidad, *x* da preferencia a los fines posteriores y (5) los fines últimos de *x* son compatibles entre sí.

Somos tanto más racionales cuanto más lejos vamos en la exploración de nuestros fines y en la puesta en obra de los medios adecuados para alcanzarlos.

El agente racional organiza su vida activamente, vive —y no es meramente «vivido»—. El agente racional es consciente de

sus metas últimas y adopta una estrategia práctica conducente a alcanzar esas metas en la mayor medida posible. Precisamente la racionalidad práctica, tal como aquí la entendemos, no es sino eso: un método, una estrategia para maximizar el conocimiento y la consecución de nuestros fines últimos.

Muchos de los fines que perseguimos no son sino medios para otros fines. Y ya hemos visto que los fines posteriores son más importantes que los anteriores y que, en caso de conflicto, han de ser preferidos. Si un determinado fin es medio para otro o no, es una cuestión científicamente investigable. Pero evidentemente en la aceptación de un fin como último hay un momento de gratuidad. Los fines intermedios son justificables en función de los fines últimos. Los fines últimos pueden ser explorados y elevados a un plano de consciencia, pero en último término no pueden ser justificados —¿en función de qué lo serían?—, aunque a veces puedan ser explicados por los millones de años de evolución biológica que pesan sobre nosotros y que forman parte de nuestro destino.

1.7. *La racionalidad práctica supone la creencial*

¿Qué relación hay entre la racionalidad creencial y la racionalidad práctica? La respuesta es: la racionalidad creencial es una parte o componente de la racionalidad práctica o, al menos, la racionalidad práctica presupone ya la racionalidad creencial. Podemos ser racionales creencialmente sin serlo prácticamente, pero no a la inversa. La racionalidad de nuestras creencias no implica la racionalidad de nuestras acciones, pero no podemos actuar racionalmente en un campo determinado si no somos racionales al menos en nuestras creencias referentes a ese campo.

Quien no pretenda ser racional en sus creencias no puede ser sincero al pretender ser racional en algún dominio de la praxis. Al menos tendrá que ser racional en sus creencias relevantes para ese dominio de la praxis. Quien pretenda conseguir un éxito comercial en un mercado estará interesado en que al menos sus creencias sobre ese mercado no están equivocadas ni confusas, sino en que sean todo lo precisas y seguras posible.

Quien pretenda ganar una guerra, por muy irracional que sea en otras cosas, estará interesado en que al menos sus creencias sobre la situación del campo de batalla y los medios y despliegues de sus fuerzas y las del contrario sean lo más racionales y verídicas posible.

La racionalidad práctica parcial presupone al menos una parcial racionalidad creencial: la relevante para esa parcela de la praxis. Y la racionalidad práctica completa presupone la completa racionalidad creencial.

La racionalidad práctica consiste en esclarecer nuestros fines y poner en obra los medios adecuados para obtener los fines perseguidos. Y la racionalidad creencial consiste en poner en obra los medios adecuados para maximizar la amplitud, precisión y seguridad de nuestras creencias y nuestra visión del mundo. Pero es precisamente en vista de lo que creemos acerca del mundo que fijamos cuáles son nuestros fines. Y sólo podemos estar seguros de articular adecuadamente nuestros fines si poseemos una visión lo más verídica posible del mundo y de la vida. Si creemos en la transmigración de las almas, quizás decidamos fijar entre los fines últimos de nuestra vida el de obtener una reencarnación favorable después de la muerte. Pero si rechazamos una tal creencia, tampoco perseguimos un tal fin. Por tanto, la racionalidad práctica supone la creencial incluso en la determinación de los fines, y aún más obviamente, desde luego, en la elección de los medios más adecuados para la consecución de nuestras metas, pues es también en función de lo que creemos acerca del mundo que juzgamos de la adecuación de los medios.

La finalidad de obtener un sistema creencial lo más objetivo y verídico posible es un finalidad común a todos los agentes racionales. Y la racionalidad creencial no es sino la estrategia que conduce a esa finalidad.

Racionalizar un campo de conducta es aplicar la racionalidad a ese campo, y eso implica tanto el buscar y aceptar la mejor información relevante disponible como el articular nuestros fines respecto a ese campo y el poner en obra los medios más adecuados para conseguir esos fines.

A esta racionalidad práctica, que supone la creencial, podríamos llamarla racionalidad, sin más.

1.8. *Programas y morales*

Si la optimización de la salud es uno de mis fines últimos, entonces tanto el fumar como el hacer la guerra me aparecerán como irracionales, pues ambos ponen mi salud en grave peligro. Pero mientras el dejar de fumar está en mis manos, el evitar la guerra no depende sólo de mí. Lo racional para mí será, por un lado, dejar de fumar y, por otro, asociarme con otros para tratar de impedir la guerra. Para impedir la guerra hay que saber cuáles son los factores que contribuyen a provocarla. Esto es una cuestión científicamente investigable. Lo racional para mí será, pues, el asociarme con otros que compartan conmigo la meta de evitar las guerras para entre todos enterarnos de cuáles son los factores que conducen a las guerras y perseguir como fin intermedio común de todos los asociados la disminución de esos factores.

Diversos individuos pueden tener determinados fines en común: los miembros de una familia, de una profesión, de una clase, de un club, los que comparten un interés o una curiosidad o una afición, etc. Lo racional para ellos será unirse para entre todos conseguir más fácilmente la realización de su meta común.

Cuando varios de nuestros fines trascienden nuestras posibilidades individuales de acción, podemos hacer propuestas a las que otros individuos con fines parecidos a los nuestros se puedan adherir, a fin de conseguir entre todos alcanzar la meta común. E incluso, si disponemos de suficiente imaginación y capacidad, podemos formular un programa, en el que múltiples propuestas queden coordinadas y enlazadas en un plan coherente y sistemático.

Naturalmente, no sólo podemos formular propuestas o proponer programas, sino que también podemos —y de hecho lo hacemos mucho más frecuentemente— adherirnos a las propuestas o programas que ya han sido formuladas por otros grupos o individuos.

Por otro lado, podemos explicar propuestas o programas a otros, podemos visualizar el tipo de situación o de mundo al que conduciría la realización de tales programas, podemos hacer publicidad de nuestros programas. Pero si somos racionales, presentaremos nuestros programas como lo que son, es decir, como conjuntos de propuestas para conseguir determinados fines con

determinados medios. Y consideraremos que nuestros programas son siempre provisionales y que están en función de los fines que ahora perseguimos —y que en el futuro pueden cambiar— y de la información de que ahora disponemos —que con el tiempo puede crecer—. Por eso someteremos nuestro programa a constante revisión, sobre todo si se descubre que varias de las propuestas de que consta son incompatibles entre sí, o si cambiamos de fines o si progresa nuestra ciencia de los medios.

El tener que inventar constantemente nuevas pautas de conducta racional supondría un esfuerzo intelectual constante, agotador y, a la larga, intolerable. Por eso podemos adoptar reglas o pautas de comportamiento, que nos indiquen lo que hacer cada vez que una determinada situación o circunstancia se presenta. Y algunas de esas reglas pueden coincidir con las propuestas de un programa. Pero esas reglas —si no queremos caer en el moralismo— han de ser siempre revisables y han de ser sometidas a revisión cada vez que se produzca un cambio en nuestro sistema de fines o que nuestra información relevante se transforme.

Hay dos concepciones distintas de la moral: la teleológica y la deontológica. Las morales teleológicas (por ejemplo, la aristotélica o la utilitarista) consideran las consecuencias de nuestros actos y juzgan a éstos por aquéllas. Nos recomiendan que hagamos una cosa más bien que otra, porque la primera contribuirá más a nuestra felicidad (o a la de los demás) que la segunda. Las morales deontológicas (como las religiosas, muchas de las políticas, la kantiana, etc.) juzgan nuestros actos con independencia de sus consecuencias y de su contribución a la felicidad, y en función de presuntos deberes o valores objetivos que el moralista deontológico dice captar. Típico de esta concepción es el concepto de deber —en griego δέον, de ahí el adjetivo «deontológico»—. El moralista deontológico puebla el universo de presuntos deberes, valores, prohibiciones y mandatos incondicionados, etc., a los que hemos de ajustar nuestra conducta en cualquier caso, incluso si ello no provoca más que desgracias e infelicidad o incluso el fin del mundo —*fiat justitia, pereat mundus*—. Las morales teleológicas pueden ser perfectamente compatibles con la racionalidad y en algunos aspectos pueden llegar a confundirse con ella. Las morales deontológicas, por el

contrario, son incompatibles con la racionalidad, tal como aquí la entendemos. Cuando en lo sucesivo hablemos de moral y moralistas, nos referiremos exclusivamente a la moral deontológica y a los moralistas deontológicos.

Frente a la actitud racional y programática ante la acción se da con frecuencia la actitud moralista. La actitud moralista no quiere saber nada de programas cambiantes y revisables en función de fines y creencias también cambiantes, sino que postula el acatamiento incondicional de unos mandamientos absolutos.

Un programa es un conjunto de propuestas. Una moral es un conjunto de mandamientos.

El programático está siempre dispuesto a revisar su programa, y acepta las críticas como contribuciones posibles a la revisión y puesta al día del programa, al que sabe siempre provisional y dependiente de los deseos de los individuos y de sus creencias acerca del mundo.

El moralista, por el contrario, trata siempre de mantener la integridad de su moral y rechaza las críticas como pecados, perversiones o traiciones. El moralista tiene una actitud dogmática ante su moral, a la que considera emanación de Dios, de la naturaleza o de la historia, y no mera ocurrencia de las mentes de individuos.

El moralista cree en valores inmutables y objetivos, que se reflejan en los mandamientos que él predica. El programático se limita a proponer o adherirse —siempre provisionalmente— a propuestas o programas que no reflejan sino los cambiantes fines, deseos y fantasías de los hombres.

No hace falta subrayar el paralelismo que se da entre el plano de las creencias y el de las normas de conducta. Quien a nivel teórico sea doctrinario tenderá a ser moralista a nivel práctico. Y quien en el primer campo prefiera limitarse a las hipótesis, tenderá a preferir en el segundo las propuestas. En definitiva se trata de manifestaciones a distintos niveles de dos mismos tipos de actitudes o talantes: el talante dogmático y el talante crítico. A la unión de una doctrina con una moral a veces se la conoce con el nombre de ideología, aunque es bien sabido que esta expresión se emplea actualmente en los más dispares sentidos. Y, para terminar este inciso sobre el paralelismo de creen-

cia y práctica, es evidente que en los dos niveles se produce con harta frecuencia el fenómeno de la frivolidad.

La pregunta «¿está permitido o no, es bueno o malo en sí mismo?» es una pregunta moralista. La pregunta racional es: «en función de los fines perseguidos, ¿es adecuado o no?, ¿es oportuno o no?»

El planteamiento en términos de derechos naturales o humanos, etc. es también confundente.

Consideremos el ejemplo del aborto. Unos moralistas —fundamentalmente los católicos— consideran que el aborto es malo en absoluto, que es un crimen, que no está permitido abortar, que la madre no tiene derecho a abortar, etc. Otros moralistas —fundamentalmente los del movimiento de liberación de la mujer— consideran que el aborto es un derecho natural y fundamental de la mujer, que es criminal negar a las mujeres la posibilidad de decidir por sí mismas si quieren tener infantes o no, etc. Frente a estas posiciones contrapuestas de los moralistas, ¿qué podríamos decir del aborto desde el punto de vista racional? Evidentemente no podríamos decir nada absoluto e incondicional. Sólo podríamos decir que tanto la propuesta de liberalizar el aborto, como la de prohibirlo, como la de recomendarlo, etc., no son en principio sino propuestas diferentes y discutibles todas ellas. El tipo de propuesta que racionalmente aceptemos depende de los fines que persigamos. Así, en una época en que por las razones que fuesen la población y la natalidad hubieran disminuido hasta extremos peligrosos, muchos consideraríamos como uno de nuestros fines el de fomentar por todos los medios el crecimiento demográfico. En este caso, lo racional para nosotros sería tratar de que se prohibiese el aborto, a fin de que todos los embarazos llegasen a término y, de buena o mala gana, las mujeres diesen a luz el mayor número posible de infantes. Pero en una época como la nuestra en que la explosión demográfica alcanza extremos alarmantes, muchos consideramos como uno de los fines más importantes de la hora presente el de frenar el crecimiento demográfico. Y en este caso, lo racional para nosotros consiste en tratar de que se liberalice y permita el aborto, pues de esta manera se contribuirá a que no nazcan tantos infantes y, por tanto, a que se frene el catastrófico crecimiento demográfico al que actualmente asistimos. De todos

modos, hay que reconocer que esta consideración es un tanto simplista, pues no tiene en cuenta sino un par de fines: la aceleración o el freno del crecimiento de la población. Naturalmente, una decisión racional de adherirse a cualquiera de las propuestas en torno al aborto tendría que tener en cuenta otros fines que persigamos, relativos a la salud, a la libertad individual, a la organización social y a otros muchos factores.

El punto a señalar y retener es éste: desde el punto de vista racional, nada está absolutamente permitido o prohibido, ni por Dios ni por el diablo, ni por la naturaleza ni por la historia. Lo único que no se puede hacer es lo que es físicamente imposible. Esto no significa, naturalmente, que todo da igual —lo cual sería caer en la frivolidad práctica— sino que todo depende de las metas que en un momento dado persigamos y de la información sobre el mundo de que dispongamos.

Lo que hemos dicho sobre el aborto podríamos repetirlo sobre la vida sexual y sobre las relaciones de propiedad, sobre las fronteras de las naciones y sobre las formas de gobierno, sobre la educación de los infantes y sobre la pena de muerte. No hay nada sagrado, no hay nada indiscutible. Desde un punto de vista racional todo puede —y todo debe— ser puesto en cuestión. Ningún dios ni ninguna historia nos ha librado del trabajo de elaborar por nosotros mismos las propuestas y los programas conforme a los que vivir.

1.9. *Racionalidad y felicidad*

Lo que hemos dicho aquí sobre la racionalidad no constituye, desde luego, nada que ni de lejos se parezca a una dilucidación suficiente y completa del concepto de racionalidad. Nociones que hemos empleado esencialmente en nuestra dilucidación, tales como la noción de testimonio fiable o las nociones de fin intermedio y fin último, están ellas mismas necesitadas de aclaración y precisión. Y en nuestra consideración de la racionalidad práctica nos hemos limitado a casos extremadamente simples, ignorando los casos más interesantes y frecuentes, que son aquellos en que diversos fines pueden limitarse mutuamente entre sí o en que se trata de maximizar uno o varios fines dentro de deter-

minadas restricciones impuestas por el agente o en que nuestro conocimiento de los medios sólo está dado con un grado determinado de probabilidad, etc.

Por desgracia, todavía estamos lejos del tipo de claridad y precisión conceptual que nos permitiría acercarnos siquiera a una teoría de la racionalidad comparable a las actuales teorías de la probabilidad o de la computabilidad, de las que habíamos hablado al principio. Lo que más se acerca a ese nivel de precisión es la teoría matemática de la decisión. Pero esa teoría no pretende abarcar toda la amplia y compleja temática de la racionalidad, a la que aquí nos hemos estado refiriendo, sino que se limita a estudiar situaciones en que un agente tiene creencias dadas, preferencias dadas y un conjunto perfectamente definido de alternativas de acción. En algunos de esos casos, la teoría de la decisión nos dice por qué alternativa sería racional para el agente decidirse. En esos casos, la teoría matemática de la decisión coincide plenamente con la concepción de racionalidad aquí presentada, al menos si suponemos que las creencias y preferencias del agente (que la teoría matemática de la decisión toma como meramente dadas [1]) son racionales.

Es evidente que cuanto hemos dicho del método racional se aplica también al contenido del presente escrito. Las nociones un tanto vagas e imprecisas que aquí se han utilizado han de ser sustituidas por un aparato conceptual más riguroso y refinado. La consideración de casos simples y triviales ha de ser ampliada a casos más complejos y difíciles. Las afirmaciones y propuestas que aquí se han hecho han de ser puestas en cuestión y criticadas. De todos modos, espero al menos haber indicado una posible vía de dilucidación del concepto de racionalidad, aunque desde luego sin asegurar que esta vía nos lleve muy lejos.

Para terminar, podemos preguntarnos: el ser racionales ¿nos hace más felices? Depende, naturalmente, de lo que entendamos por felicidad. Y hay que reconocer que el concepto de felicidad no se distinque precisamente por su claridad y precisión. Pero al menos en alguno de sus sentidos parece que la felicidad de-

[1] Lo único que exige la teoría de la decisión es que las creencias probabilitarias sean compatibles con el cálculo de probabilidad y que las preferenrencias satisfagan unas mínimas condiciones de coherencia que permitan construir su correspondiente función de utilidad.

pende de la consecución de nuestros fines últimos, de la satisfacción de nuestros deseos más profundos.

Al ser la racionalidad la estrategia que nos conduce a alcanzar nuestros fines últimos en la mayor medida posible, la racionalidad nos garantiza el máximo de felicidad consciente posible. Pero en la medida en que el examen de nuestros fines trae a nuestra conciencia metas difícilmente alcanzables, el agente racional nunca está satisfecho ni encuentra sosiego duradero. Pero sabe que hace cuanto puede por alcanzar sus metas. Y acepta su destino.

Nadie escapa al destino. La racionalidad nos permite domar el destino en la medida en que ello es posible y conocerlo y aceptarlo en lo que tiene de inevitable. Esto da lugar a un cierto tipo de felicidad que es a la vez lucha y aceptación, goce e insatisfacción, tensión respecto a lo posible y relajamiento frente a lo inevitable. A este tipo de felicidad lúcida nos invita el célebre verso de Píndaro:

> «—No aspires, oh alma mía, a la vida inmortal,
> pero agota el campo de lo posible.»

2. LA INCOMPLETA RACIONALIDAD

2.1. *Necesidades e intereses*

No podemos estar demasiado tiempo sin comer. Nos morimos. Todavía menos tiempo podemos sobrevivir sin respirar. Y no podemos permitir que la temperatura de nuestro organismo descienda excesivamente, si es que queremos conservar la vida. Si queremos seguir viviendo, es necesario que comamos, que respiremos, que conservemos nuestro calor interno, etc. En este sentido vamos a decir que comer, respirar, conservar la homeotermia, etc., son algunas de nuestras necesidades. En general, nuestras necesidades son los factores imprescindibles para la continuidad de nuestra vida, son las condiciones de nuestra supervivencia.

Normalmente no nos contentamos con sobrevivir, sino que tratamos de vivir bien, aspiramos al bienestar. No sólo comemos para vivir, sino que también vivimos un poco para comer (para comer bien, se entiende). No sólo nos preocupamos de abrigarnos de cualquier manera en invierno para salvar nuestra vida, sino que buscamos ropas ligeras, flexibles y atractivas, e incluso preferimos tener calefacción. El comer bien, el arroparnos bien, la calefacción, el colchón para dormir, etc., son otros tantos factores que, sin ser necesarios para la supervivencia, sin constituir necesidades, contribuyen eminentemente a nuestro bienestar. En

este sentido vamos a decir que comer bien, arroparnos bien, disponer de calefacción, dormir sobre un colchón, etc., son algunos de nuestros intereses [1]. Y, en general, diremos que nuestros intereses son los factores que contribuyen a nuestra buena vida, que determinan nuestro bienestar.

Evidentemente para vivir bien hay que empezar por vivir. No hay bienestar sin supervivencia. Y ya hemos visto que no podemos vivir sin satisfacer nuestras necesidades. Nuestras necesidades son, pues, nuestros intereses primordiales, que en cualquier caso han de ser satisfechos. Pero si no sólo se trata de vivir, sino también de vivir bien, otros factores intervienen: los intereses que no son necesidades, los intereses «lujosos» que contribuyen «meramente» a nuestro bienestar.

Somos conscientes de algunos de nuestros intereses, pero no de todos. Si soy muy aficionado al ajedrez y no encuentro con quien jugar, tengo un claro interés en conocer al vecino del quinto piso, a quien le pasa lo mismo. Pero yo puedo ignorarlo. E igualmente puedo ignorar mi interés en tomar calcio, aunque constantemente note la dolencia de espalda que tal carencia me causa. Ni siquiera conocemos todas nuestras necesidades. A veces no somos conscientes de una necesidad y, sin embargo, la notamos al dejar de ser satisfecha. Así, podemos no ser conscientes de que necesitamos que el aire que respiramos contenga una determinada proporción de oxígeno, y sin embargo, podemos caer en la cuenta de esa necesidad al ascender a una montaña.

Nuestros intereses vienen en gran parte dados por nuestra herencia y nuestra constitución biológica, pero en parte dependen de nuestra educación, de nuestro entorno, de nuestra experiencia de la vida, de nuestra edad, etc. Nuestros intereses son variables, aunque siempre hay un núcleo constante y permanente de intereses: las necesidades.

---

[1] Aquí se emplea la palabra «interés» con el significado que le damos cuando decimos que «tenemos que defender nuestros intereses» o que «los ganaderos tienen interés en que suba el precio de la leche». La palabra «interés» tiene, evidentemente, otros usos, por ejemplo, para indicar curiosidad y dirección de la atención en oraciones como «Fulano siente mucho interés por la arqueología» o «tengo interés por saber el resultado del último partido de fútbol».

2.2. *Deseos y fines*

Muchos de nuestros deseos se refieren a nuestras necesidades e intereses. Cuando hace calor y sudamos, tenemos sed y deseamos beber. Beber es una necesidad; si no bebemos, nos deshidratamos. Y puestos a beber agua, preferimos beber el agua limpia que sale del manantial o de la botella de «agua mineral» que el agua clorada que sale del grifo. O quizás deseemos beber leche o cerveza. Aunque nuestro interés primario —nuestra necesidad— estriba en beber, también tenemos interés en beber precisamente agua limpia (o leche o cerveza).

Sin embargo, otros deseos nuestros no se refieren a nuestros intereses. A veces se trata de ganas repentinas y arbitrarias, de caprichos, como cuando de pronto deseamos chutar una piedra que encontramos en nuestro camino, porque sí, por el gusto inmediato de chutarla, y aunque no veamos relación alguna de tal patada con nuestro bienestar general. Claro que necesidades, intereses y caprichos no agotan el campo del deseo.

Nuestros actos son a veces reflejos del entorno, reacciones más que acciones, o meros productos de la rutina irreflexiva. Pero otras veces actuamos conscientemente en función de aquello que deseamos. En estos casos, los objetivos conscientemente deseados de nuestra acción constituyen sus fines o metas. En griego, «fin» se dice τέλος; por eso la actuación que conscientemente persigue la consecución de fines se llama actuación teleológica.

Cuando uno actúa reflexiva o conscientemente, su actuación es teleológica, está dirigida a la consecución de fines o metas. Y, naturalmente, entre nuestras metas suele estar la satisfacción de nuestros intereses o, al menos, de nuestras necesidades. Pero ya hemos visto que no somos conscientes de todos nuestros intereses. Uno puede tener necesidades e intereses no conscientemente explicitados y, por tanto, no incluidos en el sistema de fines conscientemente perseguidos. Uno puede formular sus fines de tal manera que la estrategia más adecuada para su consecución lesione sus necesidades e intereses no explicitados.

Así como uno normalmente no asume todos sus intereses como fines, así tampoco tienen por qué referirse todos sus fines a sus intereses.

Podemos perseguir fines independientes de nuestros intereses, fines desinteresados. Así, por ejemplo, uno puede fijarse como fines de su acción consciente metas tales como el bienestar de otras personas o de generaciones venideras o la conservación de paisajes o de especies animales con las que uno no tiene el menor contacto.

Incluso uno puede perseguir conscientemente un fin que es contrario a sus intereses bien por falta de reflexión, bien por haber sido persuadido por otros (el voluntario que va a la guerra), bien por un error de cálculo, etc.

2.3. *El sentido de las acciones*

Cuando actuamos teleológicamente, en función de fines conscientemente explicitados, nuestras acciones adquieren un sentido. El sentido de un acto, de una acción realizada por un agente determinado en un momento determinado es la contribución de ese acto, de esa acción, a la consecución del sistema de fines de ese agente en ese momento. El sentido de un acto es aquello para lo que sirve ese acto, la finalidad perseguida por ese acto.

Una de las actividades más frecuentes y características de los humanes consiste en hablar. El sentido[2] de un acto lingüístico o de habla —de una proferencia— estriba en aquello que el hablante pretende conseguir con ese acto. El sentido de una proferencia puede consistir en transmitir información objetiva acerca de la realidad, o en llenar un vacío acústico embarazoso, o en iniciar un ligue, o en insultar a alguien, o en animar a un corredor en su carrera, o en alcanzar favores de un dios, o en excitarse uno sexualmente, o en enardecer a las tropas para el combate, o en expresar la admiración de uno hacia alguien, o en mantener un contacto social correcto pero frío, o en aprender o

[2] Aquí usamos la palabra «sentido» con el significado que tiene en oraciones como «no sé qué sentido tiene su decisión de cerrar la fábrica» o «el sentido de estas falsas huellas dactilares está claro: despistar a la policía». Al tratar del lenguaje con frecuencia se llama sentido a lo que aquí, para distinguir, llamamos significado. Y el vocablo se usa además de muchas otras maneras: «se ha quedado sin sentido» (sentido como consciencia); «sentido de la vista», etc.

practicar una lengua, o en dormir a un niño, o en despertar a un viejo, etc., etc.

De lo que predicamos uno u otro (o ningún) sentido no es de la oración o pauta de proferencia, sino de la proferencia misma, del acto de habla único, irrepetible y espacio-temporalmente localizado. El mismo individuo puede proferir la misma oración en muy diversos sentidos. Una vez puede decir «gracias» para expresar agradecimiento y otra vez puede decir «gracias» en tono sarcástico, para expresar todo lo contrario. Las circunstancias, el contexto de la proferencia, así como el tono (objetivo, irónico, irritado, de broma, de sarcasmo, etc.) con que se profiere permiten con frecuencia adivinar su sentido. Pero a veces el sentido de la proferencia es impenetrable para los oyentes, pues éstos ignoran la finalidad que el hablante persigue con ella. Así, cuando un contrincante nuestro de pronto nos viene con halagos y zalamerías nos quedamos perplejos y escamados, pues no logramos captar el sentido de sus proferencias —«¿Qué pretenderá con todo esto?», nos preguntamos—. Y otras veces ocurre que lo que decimos carece de sentido, es un sinsentido —no responde a ninguna finalidad— o incluso es un contrasentido —tiene un efecto contrario a aquello que en ese momento pretendemos—. Vamos a ver al jefe con la intención de pedirle aumento de sueldo —nuestro fin es conseguir aumento de sueldo—, pero nos enzarzamos en una discusión, perdemos los estribos, lo insultamos y ofendemos y, naturalmente, no conseguimos nuestro objetivo. Nuestras proferencias han carecido de sentido —aunque no de función psicológica, pues han servido para desahogarnos, pero no era eso lo que pretendíamos—, incluso han constituido un contrasentido. O sufrimos un mero *lapsus linguae*. Al recibir al presidente egipcio Sadat, el presidente Gerard Ford brindó «a la salud del presidente de Israel», con la consiguiente y embarazosa carcajada general.

El acto lingüístico no es el único tipo de acto que tiene (o no tiene) sentido. De cualquier acción humana —excepto de los actos fisiológicos dependientes del sistema nervioso-hormonal autónomo— nos podemos preguntar por su sentido.

Un gesto —concreto, *token*, no la pauta, *type*— puede tener sentido; gestos del mismo tipo pueden tener el sentido de negar, de saludar, de hacer auto-stop o de rehabilitar los músculos de

la muñeca. Otros gestos, como los tics nerviosos, carecen de sentido —lo cual no significa que carezcan en absoluto de función; pueden desempeñar una función fisiológica de descarga de tensiones, etc.

En definitiva, todo acto puede tener un sentido determinado: un paso que uno da al andar, un pedaleo, un frenazo, el abrocharse el cinturón de seguridad, el encender el intermitente de la izquierda, el desabrocharse un botón de la camisa, el lavarse las manos, el abrir la botella, el verter su contenido en el vaso, el bebérselo, el matricularse en una facultad, el viajar a Jerusalén, el silbar, el meterse en la cama, el entrar en la iglesia, el ayunar dos días seguidos, etc.

Al volante, uno puede frenar con diversos sentidos, por ejemplo, para evitar el choque con el coche de delante, o para provocar voluntariamente el choque con el coche que nos sigue, o para comprobar el estado de los frenos, o para que el policía que divisamos no note que íbamos a velocidad superior a la permitida, o para enseñar a nuestro acompañante a frenar, o para fastidiar a nuestro acompañante a quien molestan los frenazos, etcétera. Uno puede también frenar sin sentido, porque sí, porque nos hemos metido borrachos en el coche y vamos dándole a los pedales sin ton ni son. Incluso el frenazo puede constituir un contrasentido. Conscientemente preocupados por la seguridad en la conducción y habiendo oído que en las curvas conviene acelerar, estamos en una curva y queremos acelerar, pero nos confundimos, frenamos y tenemos un accidente.

Como se ve, todo tipo de actos puede tener o no tener sentido y este sentido no es invariante respecto a las circunstancias en que se produce, sino que actos del mismo tipo pueden tener sentido distinto (o carecer de sentido) en función de circunstancias diversas.

2.4. *El sentido de la vida*

Lo que da sentido a una acción es el fin con ella perseguido por el agente. El sentido de esa acción consiste precisamente en su contribución a la consecución de los fines del agente. Por ello una acción no motivada por fines conscientemente perseguidos

es una acción sin sentido (lo cual, desde luego, no significa que sea necesariamente una acción absurda). La acción sin sentido es a veces una mera reacción más o menos automática, otras veces se ejecuta por hábito, rutina o tradicción y en ciertos casos cumple funciones psicológicas o fisiológicas más o menos importantes.

En cualquier caso, y tal y como estamos utilizando el término, sólo podemos atribuir sentido a actos, acciones o procesos conscientes, teleológicos, dirigidos a la consecución de fines. Por eso de actos, acciones o procesos conscientes humanos podemos preguntarnos si tienen sentido o no, y, en caso afirmativo, por cuál sea ese sentido. Pero no podemos preguntarnos por el sentido —aunque sí por la función— de nuestros procesos inconscientes. Y mucho menos podemos preguntarnos por el sentido de procesos ajenos al hombre.

No tiene sentido (no sirve para nada) plantear la pregunta por el sentido del mundo o por el sentido de la vida. Se trata de preguntas mal planteadas. No podemos preguntar «¿cuál es el sentido del mundo?», pues el mundo no es algo que dependa de ninguna consciencia o voluntad, y por tanto, no es algo que pueda tener sentido. Esa pregunta sólo podría ser planteada, sólo tendría sentido, si hubiera un dios omnipotente que decidiese continuamente cada hecho del universo en función de los fines suyos, aunque éstos no fueran conocidos por nosotros —como solía decirse, «los designios de la providencia son impenetrables»—. En ese caso, la pregunta tendría sentido e incluso respuesta afirmativa: los fines o designios de ese dios constituirían el sentido del mundo. Tampoco podemos preguntar «¿cuál es el sentido de la vida?», pues la vida, como tal, no es un proceso consciente, teleológico, sino un proceso no-consciente, bioquímico, causal. Ni el mundo ni la vida tienen sentido, y aún menos «sentido último».

Lo que sí podemos preguntarnos es «¿cuál (si es que alguno) es el sentido que queremos dar a nuestra vida?» Aquí nos preguntamos si queremos organizar nuestra vida teleológicamente, si de ahora en adelante queremos desarrollar nuestras acciones en función de algún *telos* o fin o sistema de fines. Nuestra vida, que de por sí carece de sentido, como la vida en general, es

susceptible, sin embargo, de recibir —de nosotros mismos— un sentido: el que queramos darle.

2.5. *Natura y cultura*

La naturaleza, inmensa, abarca en su seno las sucesivas generaciones de humanes que se van sucediendo sobre la faz del planeta. Los individuos de cada generación pasan, pero hay algo que queda y se transmite, una cierta información que configura el comportamiento de los humanes. Toda esa información que se transmite de generación en generación pasa por dos canales distintos: el canal hereditario del código genético y el trabajoso canal del aprendizaje. Los rasgos de nuestra conducta determinados por nuestros genes forman nuestra naturaleza, nuestra natura; los rasgos aprendidos, nuestra cultura.

El que tengamos pelo o no y, si lo tenemos, de qué color, es un rasgo natural. El que nos lo cortemos, peinemos e incluso tiñamos, y de qué manera lo hagamos, es un rasgo cultural. Ya al nacer «sabemos» cómo hacer crecer nuestro pelo, pero sólo mucho después aprendemos a peinarlo. Por naturaleza mamamos, masticamos, deglutimos y digerimos, pero la cocción de los alimentos o el uso de la cuchara y el tenedor representan adquisiciones culturales. Por naturaleza tenemos pies y por cultura, zapatos.

Muchas de las cosas más importantes que hacemos y, desde luego, las más imprescindibles para nuestra supervivencia —como bombear la sangre por todo el cuerpo a través de arterias y venas, oxigenarla en los pulmones, filtrarla en los riñones, etc.— las sabemos hacer sin que nadie nos haya enseñado a hacerlas y la información pertinente está grabada en cada una de nuestras células. Tampoco hemos tenido que aprender a abrir las pupilas cuando oscurece ni a refrigerarnos sudando cuando el calor aprieta. Todo eso forma parte de la natura.

«Cultura», en latín, significa primariamente agricultura. Y todavía nosotros hablamos de la cultura del arroz y calificamos de incultos a los campos no cultivados. Desde la revolución cultural del Neolítico, la agricultura es uno de los ingredientes básicos de la mayoría de las culturas y, desde luego, de la nuestra. La agricultura no es algo congénito; es algo que se aprende. El agricultor necesita aprender —de sus padres, de la escuela o de

donde sea— cómo y en qué época se roturan las tierras, qué semillas se siembran, qué abonos se aplican, cómo y con qué instrumentos se practica la recolección, etc. Pero la cultura no se limita a las actividades que designamos con palabras que la incluyen —agricultura, silvicultura, piscicultura, etc.—. El lenguaje, por ejemplo, forma parte de la cultura, pues el hablar —a diferencia del llorar o el reír— requiere un aprendizaje. Nadie nace sabiendo hablar (con la posible excepción de Confucio, si hay que dar crédito a viejas leyendas chinas). También hemos de aprender a limpiarnos los dientes y a conducir automóviles, a buscar trabajo y a pedir créditos, a obedecer y a mandar, a saludar y a resolver ecuaciones de segundo grado, a bailar el tango y a cantar gregoriano. Todo esto forma parte de nuestra cultura.

Todos los hombres tienen parecidas necesidades. Pero, a lo largo del tiempo, diversas poblaciones humanas que vivían en estado de relativo aislamiento han desarrollado diversas culturas (o, como a veces también se dice, diversos sistemas socioculturales), con las que han logrado hacer frente al reto de sus diversos entornos y han satisfecho con mayor o menor fortuna sus necesidades.

Una cultura (o un sistema sociocultural) abarca todo tipo de instituciones, esquemas y pautas de conducta, desde la explotación de los recursos del medio —agricultura, pesca, minería, etcétera— y su elaboración artesanal o industrial hasta la cosmovisión o concepción del mundo y de la vida, pasando por la división en clases y la segmentación en clanes o provincias, las normas morales, la expresión artística y la estructura familiar.

En el pasado han coexistido sobre la Tierra numerosas culturas diferentes y muchas de ellas todavía perviven en nuestros días, aunque en general como fenómenos residuales en vías de extinción. En efecto, a partir del siglo XVII se han desarrollado en Europa Occidental unos nuevos elementos culturales —la ciencia, la tecnología, la industria (en el sentido moderno de estas palabras)— que, al mismo tiempo que han vaciado a la cultura en que surgieron de gran parte de su antiguo contenido religioso, político y moral, le han proporcionado un dinamismo y una eficacia incomparables. Por ello hemos asistido en los dos últimos siglos a un progresivo e imparable proceso de aculturación ecuménica, en que todos los pueblos del mundo han dado entrada

—de mejor o peor gana, según los casos— en sus propiós sistemas socioculturales a crecientes proporciones de esta cultura occidental— «occidental» de un «Occidente» que en cualquier caso incluye a Rusia, China, Australia y Japón, claro está.

2.6. *Racionalidad creencial individual*

La racionalidad creencial no es una facultad más o menos misteriosa que unos tendrían y otros no. La racionalidad creencial es un método a la disposición de todos. Este método tiene por misión maximizar la claridad, precisión y veracidad de nuestras creencias, tanto de nuestras creencias generales acerca del mundo (cosmovisión), como de nuestras creencias particulares acerca de ámbitos concretos y limitados por los que de algún modo nos interesamos.

Si cada uno de nosotros tuviese que construir su propia imagen del mundo desde el principio y a partir de cero, es evidente que no llegaríamos muy lejos. La elaboración de esa imagen del mundo es tarea ardua y de largo alcance, obra de muchas generaciones más que de individuos aislados. Y, en efecto, en la mayoría de las culturas existen religiones, mitos, leyendas y doctrinas que, transmitidas de generación en generación, de hecho han saciado el hambre de cosmovisión de los humanes a lo largo de la historia. El problema aquí estriba en que ese tipo de cosmovisiones ofrecen muy pocas garantías desde el punto de vista de la maximización de la claridad, precisión y veracidad, que es el de racionalidad creencial.

Afortunadamente para nosotros, vivimos en una cultura donde existe la ciencia, fenómeno raro y reciente en la larga historia del desarrollo cultural de la humanidad. En nuestro sistema sociocultural funcionan desde hace tiempo comunidades numerosas y relativamente autónomas de especialistas competentes, dedicadas profesionalmente al desarrollo, aplicación, transmisión y crítica de teorías científicas sobre áreas determinadas de la realidad de acuerdo con normas y reglas implícitas y explícitas que tienden precisamente, y entre otras cosas, a maximizar a la larga la claridad, precisión, alcance y veracidad de nuestras ideas sobre el mundo. En estas comunidades científicas juega un papel im-

portante la racionalidad creencial colectiva, tema complejo del que no me voy a ocupar aquí, pues lo que ahora me interesa es la racionalidad creencial individual del —digamos— hombre de la calle y no la racionalidad creencial colectiva de la empresa científica.

Pues bien, respecto a un dominio determinado de la realidad, para el hombre de la calle, e incluso para el científico dedicado a otros menesteres e ignorante de ese dominio, lo más racional —lo más eficaz desde el punto de vista de la maximización de la veracidad de las propias creencias— consistirá sencillamente en enterarse de lo que dice la comunidad científica correspondiente respecto a ese campo y creérselo. Intentos quijotescos de desarrollar ideas propias es probable que sólo nos lleven a la pérdida de tiempo o incluso a conclusiones falsas y desfasadas sobre el tema en cuestión. Así, pues, respecto a los astros, lo esencial consistirá en que nos creamos lo que nos dicen los astrónomos; respecto a las bacterias, lo que nos dicen los microbiólogos; y respecto a los antiguos sumerios, lo que nos dicen los arqueólogos. Si la comunidad científica pertinente anda a la greña respecto a un punto concreto que nos interesa, lo racional será que nos abstengamos de opinar, hasta que la comunidad científica alcance un cierto consenso al respecto (o bien, si tanto nos interesa el asunto, que profundicemos en las razones de los unos y los otros, a fin de formarnos nuestro propio juicio, pero eso resulta difícil, dado el nivel técnico inevitable de todas las especialidades científicas; claro que podemos hacerlo a pesar de todo, pero entonces ya habremos dejado de ser el hombre (o la mujer) de la calle de que aquí hablamos para convertirnos en un aprendiz de especialista).

El creernos lo que nos dice la ciencia es un punto fundamental de la racionalidad teórica. Pero la ciencia no nos dice todo lo que nos interesa y es relevante para nosotros. Otras muchas de nuestras creencias habremos de formárnoslas nosotros mismos, combinando resultados científicos y observaciones personales directas, testimonios fiables y deducciones propias, etc., cuidando siempre de que el sistema total de nuestras creencias sea consistente, abierto y sometido a constante revisión, en función de nuevas experiencias propias, de nuevas noticias o de cambios en las opiniones científicas vigentes.

Naturalmente que este concepto de racionalidad creencial individual, en el que tan decisivo papel juega la ciencia, no es aplicable en la mayoría de las culturas. Este concepto sólo es aplicable en nuestra cultura —que prácticamente ya abarca el planeta entero— y en cualquier otra cultura que pueda surgir en el futuro, mientras conserve la empresa científica como uno de sus elementos esenciales.

2.7. *La racionalidad práctica*

La racionalidad práctica, al igual que la teórica, no es una facultad psicológica, sino un método, una estrategia. Pero esta estrategia no se despliega en el campo de las creencias, sino en el de las acciones; no nos indica cómo pensar, sino cómo vivir; no tiende a la verdad, sino, en definitiva, a la felicidad.

Vivir racionalmente es vivir en función de las metas más lejanas e importantes, es aclarar lo que queremos y actuar de tal modo que lo obtengamos en la mayor medida posible.

La dificultad con que tropezamos para hacer lo que queremos no suele ser tanto que no podamos hacer lo que queremos, cuanto que no sabemos qué es lo que queremos hacer. Estamos inquietos y desasosegados, nos echamos a andar antes de definir el rumbo, nos agitamos sin sentido. Nos falta un norte, una meta que nos ponga en tensión y nos oriente en el camino. Al andar se hace siempre camino, pero sólo es racional el camino que nos conduzca precisamente allí a donde nosotros queremos ir.

La primera condición de la conducta racional consiste, pues, en la exploración, aclaración y explicación consciente de los propios fines.

Olvidarse de sí mismo o sacrificarse a sí mismo en aras de otras instancias —de dios, de la patria, del rey, del partido, de la familia o del estado— puede resultar admirable, pero no es racional en el sentido que aquí damos a esta palabra. Y de poco servirá que sigamos el consejo evangélico de amar a los demás como a nosotros mismos si no empezamos por amarnos a nosotros mismos. Quien se comporta racionalmente, no pierde de vista sus propios intereses, su propio bienestar. Alguien objetará que el santo y el héroe se olvidan de su propio bienestar. Pero es que ni el santo ni el héroe se comportan racionalmente. La san-

tidad y el heroísmo pueden constituir ideales de vida respetables e incluso admirables, pero en cualquier caso distintos del ideal de la racionalidad.

La segunda condición de la conducta racional consiste, pues, en la asunción de los propios intereses en el sistema de fines; es decir, el bienestar propio ha de ser uno de nuestros fines últimos.

Si hemos de organizar nuestra acción y, en definitiva, nuestra vida en función de nuestros fines últimos, no nos bastará con meras indicaciones generales. Los fines últimos han de ser articulados en fines intermedios, si es que han de ser operativos como guías de la acción concreta. Así, el fin último del bienestar propio ha de ser articulado mediante la explicitación de los diversos intereses, asumidos como fines intermedios. Cuanto más completa y realista sea esta articulación, tanto más eficazmente podremos lograr la consecución de nuestro fin último.

Los fines no son siempre independientes unos de otros. A veces un fin sirve de restricción a otro, es decir, nos fijamos como fin la maximización de algún parámetro, pero dentro de cierta restricción, es decir, queremos conseguir algo en la mayor medida compatible con la realización de otro de nuestros fines. Alguien puede desear tener el mayor número posible de hijos que pueda alimentar y educar. Esa persona tiene dos fines: el de maximizar el número de sus hijos y el de alimentar y educar convenientemente a todos sus hijos; evidentemente el primer fin actúa como parámetro a maximizar, sometido a la restricción del segundo. Alguien puede pretender comer tantos dulces como pueda mientras no engorde. Es decir, ese alguien tiene dos fines: el de maximizar la cantidad de dulces que come y el de conservar la línea (o el peso); e igual que en el caso anterior, el segundo fin actúa de restricción del primero. Es evidente que a la hora de proyectar teleológicamente nuestra acción, no podemos perder de vista ni los fines a maximizar ni las restricciones a las que queremos someter aquellos fines, y que, por tanto, constituyen ellas también fines que han de ser explicitados.

La tercera condición de la conducta racional consiste, pues, en la articulación de nuestros fines últimos en fines intermedios y en la explicitación de las relaciones de limitación o restricción mutua que queremos imponer a nuestros fines.

No hay ningún método para alcanzar lo imposible o lo incoherente. La estrategia de la racionalidad sólo es viable si el sistema de fines perseguidos es coherente, es decir, si cada fin es posible y si los diversos fines son compatibles entre sí. Un hombre puede pretender vestirse como una mujer o vivir muchos años, pero no puede racionalmente pretender quedar embarazado o ser inmortal. Y nadie puede organizar su vida de tal manera que trate al mismo tiempo de ganar la mayor cantidad posible de dinero y de disponer de la mayor cantidad posible de tiempo libre.

La cuarta condición de la conducta racional consiste en la coherencia de nuestro sistema de fines, es decir, en que cada uno de nuestros fines sea posible y compatible con los demás.

Si de lo que se trata es de maximizar la consecución de nuestros fines, tendremos que enterarnos de cuáles son los medios más eficaces para conseguirlos. Si queremos evitar el coger una determinada enfermedad infecciosa, debemos enterarnos de si existe una vacuna contra ella y de qué otras medidas profilácticas resultan eficaces en su prevención. Si queremos ganar las elecciones, hemos de conocer la manera de ganarnos la adhesión del electorado. Si queremos hacer el amor sin tener hijos, hemos de conocer los métodos anticonceptivos a nuestra disposición. Y si queremos tener hijos sin hacer el amor, hemos de enterarnos de las técnicas disponibles de inseminación artificial. En cualquier caso está claro que por muy diáfana que sea nuestra conciencia de los fines, mientras no tengamos ciencia de los medios, no podremos organizar racionalmente nuestra acción.

La quinta condición de la conducta racional consiste en el conocimiento —o, al menos, el intento de conocimiento— de los medios adecuados para la consecución de los fines perseguidos.

Es evidente que no basta con conocer teóricamente los medios adecuados para la obtención de nuestros fines, si de lo que se trata es de maximizar la consecución de estos fines. Además de conocer los medios, es necesario ponerlos en obra. En esto estriba precisamente el momento esencialmente práctico de la racionalidad. A veces ocurre que una pareja que desea no tener infantes y que conoce perfectamente los medios anticonceptivos hace el amor sin usar siquiera un mal preservativo. O que la embarazada que desea lo mejor del mundo para su futuro infante

sigue fumando durante el embarazo, a sabiendas de que eso probablemente está perjudicando al feto. O que el matriculado en un curso de inglés con la seria intención de aprender esa lengua por pereza deja de ir a las prácticas, aunque sabe que con ello no va a alcanzar su objetivo. De ninguna de esas personas diríamos que se está comportando racionalmente en las circunstancias descritas. La racionalidad supone el compromiso práctico de hacer cuanto esté en nuestra mano por conseguir los fines que nosotros mismos nos marcamos, de realizar los actos y usar los procedimientos y las técnicas y efectuar los trámites necesarios para la consecución de nuestros fines.

La sexta condición de la conducta racional estriba en la decisión de poner en obra —al menos en la medida en que podamos— los medios adecuados a la consecución de nuestros fines.

Decimos que varios fines están en la misma línea si uno de ellos, el fin inmediato, sólo nos interesa en cuanto medio para obtener un segundo fin, que a su vez sólo perseguimos por su contribución a la consecución de un tercer fin, que por su parte está en función de otro fin aún más lejano, etc. , hasta llegar al fin último de esa línea. Así buscamos un taxi para que nos traslade a la estación, a fin de coger el tren para Valencia, a fin de visitar allí al famoso cirujano estético, con objeto de que arregle la forma de nuestra nariz, a fin de tener más éxito en nuestra carrera cinematográfica, para así ganar más dinero y de este modo poder dedicarnos cuanto antes a la filatelia, que es lo que en último término deseamos. En esta línea de ocho fines, la actual búsqueda del taxi constituye el fin inmediato; la dedicación a la filatelia, el fin último; y el resto de los fines forman eslabones intermedios. La táctica tiene que ver con la consecución de los fines inmediatos; la estrategia, con la de los fines últimos. Si nos comportamos racionalmente, subordinamos la táctica a la estrategia; si hay conflicto entre fines de la misma línea preferimos siempre los fines posteriores sobre los anteriores; y estamos siempre dispuestos a cambiar los fines intermedios por otros alternativos que mejor puedan conducir a los fines últimos o a saltarnos fines anteriores, tomando atajos que nos lleven directamente a los posteriores. Quizá resulta que podemos arreglarnos la nariz sin necesidad de ir a Valencia, o que podemos hacer carrera cinematográfica sin arreglarnos la nariz, o que podemos

ganar dinero fuera del cine o que podemos consagrarnos a la filatelia sin disponer de dinero propio, obteniendo, por ejemplo, el cargo de conservador del museo de sellos de correos.

Como séptima condición de la conducta racional exigiremos la subordinación de la táctica a la estrategia, es decir, la preferencia de los fines posteriores sobre los anteriores de la misma línea.

Acabamos de ver que el agente racional está siempre dispuesto a sacrificar un fin próximo por otro más remoto de la misma línea. Pero no es sólo eso. El agente racional no es testarudo, no se aferra de una vez por todas a los propios fines una vez formulados, está dispuesto a reformular sus fines cuando —por cambios en las circunstancias, o en los gustos, o en la edad, o por adquisición de nuevos conocimientos o la acumulación de experiencias o por lo que sea— sus deseos e intereses hayan cambiado. Está constantemente dispuesto a borrar fines de la lista, a añadir otros nuevos, a quitar o añadir restricciones y, en general, a revisar y volver a articular el sistema de los fines de acuerdo con los cambios que el propio agente o el mundo que lo rodea vaya experimentando. El agente racional está siempre dispuesto a negociar, a pactar y a coaligarse con otros, incluso si para ello tiene que renunciar a una parte de sus fines, si con ello puede obtener la satisfacción de otros fines más importantes para él y que de otro modo no lograría alcanzar. El agente racional es, pues, por añadidura, razonable.

La octava condición de la conducta racional requiere la constante disposición del agente a revisar, reformular y negociar el sistema de sus fines en función de sus cambiantes intereses, deseos y circunstancias.

Resumiendo y simplificando, podemos decir que un individuo cualquiera *x es racional en su conducta* si y sólo si:

(1) *x* tiene clara conciencia de sus fines.
(2) *x* incluye su propio bienestar entre sus fines.
(3) *x* articula explícitamente el sistema de sus fines y sus interrelaciones de dependencia y restricción.
(4) El sistema de fines de *x* es viable.
(5) *x* conoce los medios adecuados para la consecución de sus fines.

(6) *x* pone en obra —al menos, en la medida en que puede— los medios necesarios para la consecución de sus fines.
(7) En caso de conflicto entre fines de la misma línea *x* da preferencia a los fines posteriores sobre los anteriores.
(8) *x* está dispuesto a revisar, reformular y negociar el sistema de sus fines en función de sus cambiantes deseos, intereses y circunstancias.

En definitiva, la racionalidad práctica es el método pragmático y consciente que conduce a la maximización tanto de nuestro bienestar como de nuestros fines desinteresados, organizando teleológicamente nuestra vida y proporcionándole así un sentido. No es ésta, evidentemente, la única manera de dar un sentido a nuestra vida y a nuestra acción. Así, por ejemplo, tanto el quijote que persigue fines imposibles como el santo y el héroe que se olvidan de su propio bienestar pueden dar un sentido bien definido a su propia vida e incluso alcanzar la gloria y la fama. Pero si de lo que se trata no es de la gloria, sino de la felicidad —que incluye el bienestar, pero lo trasciende—, entonces la racionalidad práctica constituye el método idóneo a aplicar, pues la racionalidad práctica no es otra cosa que la estrategia lúcida y eficaz para la consecución de la felicidad posible.

2.8. *La racionalización de la cultura*

Nuestra conducta racional está condicionada, posibilitada y limitada por la cultura en la que vivimos y de la que participamos.

Fijamos nuestras metas últimas en función de la idea que tenemos del mundo, de lo que sabemos —o al menos, creemos— acerca del mundo. Pero este saber acerca del mundo, esta cosmovisión, nos viene dado en su mayor parte por la cultura en la que nos movemos, y sólo podremos fijar racionalmente nuestras metas últimas si nos basamos en una cosmovisión racional, es decir, científica. Pero sólo en nuestra actual cultura universal se ha desarrollado una cosmovisión de este tipo. Sólo en esta cultura

puede uno plantearse la racionalidad creencial y, por tanto, también la práctica, que viene condicionada por la anterior.

Además de esta dependencia de la racionalidad práctica respecto a la creencial —que a su vez presupone la racionalidad creencial colectiva o empresa científica, parte fundamental de nuestra cultura—, la racionalidad práctica depende también en muchos otros sentidos de la cultura en que se desarrolle. Nuestros intereses, nuestro bienestar, tienen una base común transcultural, pero en otra gran parte dependen del sistema sociocultural en que nos encontremos inmersos. Además, qué sistemas de fines resulten viables y cuáles otros inviables depende, evidentemente, de las posibilidades que nuestro sistema sociocultural ofrezca. Y los medios para alcanzar nuestros fines se concretan en pautas de acción, técnicas, instrumentos, cauces jurídicos, económicos y sociales, etc, que en su mayor parte nos vienen dados por la cultura en la que nos hallamos insertos.

De todo esto se sigue que si queremos vivir racionalmente, no podemos desinteresarnos de nuestra cultura. Tenemos un doble interés en el progreso de la ciencia, un interés puro o contemplativo en el progreso de la ciencia como cosmovisión, como base de la fijación de nuestros fines últimos y como satisfacción de nuestra curiosidad, y un interés práctico en el progreso de la ciencia como base operativa de múltiples tecnologías. Tenemos también un interés fundamental en el progreso de la tecnología, pues cuantas más posibilidades nos ofrezca la tecnología de nuestro tiempo, tanto más completos serán los sistemas de fines viables a los que podremos aspirar y tanto más fácilmente podremos conseguirlos. Es evidente, por ejemplo, que la medida en que podamos conseguir nuestro fin de optimizar nuestra salud depende en gran parte (aunque no sólo) del progreso de la higiene y la medicina. Tenemos igualmente interés en que las estructuras económicas, sociales, políticas y jurídicas sean lo más adecuadas posible a la más fácil consecución de nuestros fines. Tenemos interés en que nuestro sistema sociocultural minimice el esfuerzo necesario para satisfacer nuestras necesidades y maximice las oportunidades de movilidad social, ocupacional, espacial, etc.; en que minimice el riesgo de que seamos asaltados, robados, raptados, violados, maltratados o asesinados y maximice nuestras

oportunidades de tener encuentros interpersonales placenteros, etcétera.

Tanto si hablamos de la ciencia como de la tecnología, de la medicina como de los modales, de la organización del trabajo como de las garantías jurídicas, de la enseñanza como de los espectáculos, estamos hablando de rasgos culturales, estamos hablando de la cultura. Y como hemos visto que de este tipo de cosas dependen fundamentalmente tanto los fines que podamos fijarnos como los medios con que podamos conseguirlos, queda claro que la racionalidad práctica depende esencialmente de la cultura.

Una cultura es un conjunto de pautas de conducta, de instituciones e ideas, etc. En la mayor parte de los casos esas pautas, instituciones e ideas son aceptadas sin discusión por todos o la mayoría de los componentes del grupo humano en cuestión. Pero a veces ocurre que algunas de esas pautas de conducta y de esas instituciones carecen de sentido, no cumplen ninguna de las finalidades ni satisfacen los intereses de las personas que las aceptan. Unas veces se trata de pautas que en otro tiempo tuvieron sentido, pero luego lo han perdido por completo, a pesar de lo cual se mantienen por tradición. (Por ejemplo, en la Edad Media la celebración del carnaval tenía un claro sentido: se trataba de aprovechar al máximo la última oportunidad de comer y gozar antes de iniciar el largo período de ayuno, abstinencia y castidad de la cuaresma. Pero en nuestro tiempo, donde ya nadie se abstiene de nada durante la cuaresma, el carnaval ha perdido su sentido; sin embargo, sigue celebrándose.) Otras veces se trata de pautas absurdas, que nunca tuvieron sentido (piénsese en las múltiples mutilaciones a las que tradicionalmente se ha sometido la gente en muchas culturas: tatuajes, deformación de los labios, orejas, cuello, clitoritomía, estrujamiento de los pies femeninos, etc.) y sin embargo, se transmiten de generación en generación. Con frecuencia, las pautas culturales cumplen alguna función e incluso tienen cierto sentido, pero otras pautas alternativas podrían cumplir mucho más eficazmente la misión encomendada y tendrían así más sentido.

Diremos que racionalizamos un ámbito determinado cuando explicitamos nuestros fines e intereses comunes respecto a ese ámbito y ponemos en cuestión las pautas culturales relativas a él,

sopesando su eficacia, modificándolas o sustituyéndolas por otras nuevas diseñadas *ad hoc,* según su respectivo rendimiento y con vistas a la maximización de la consecución de nuestros fines y de la satisfacción de nuestros intereses. Cuando racionalizamos una faceta de nuestra cultura es como si la sacáramos de la penumbra tradicional en que había estado sumida, transmitida y aceptada hasta ahora y la sometiésemos a los potentes focos iluminadores del examen crítico, rediseñándola en función de nuestros conocimientos científicos, nuestras posibilidades tecnológicas y nuestros intereses y fines conscientemente perseguidos.

La racionalidad práctica del individuo —como estrategia para maximizar la consecución de sus propios fines— pasa por la racionalización [4] de la cultura, del sistema sociocultural en que vive.

2.9. *La incompleta racionalidad*

La racionalidad práctica es un método, una manera de actuar que todos aplicamos en mayor o menor medida. Nadie es irracional del todo y nadie es racional del todo.

Lo más frecuente es que la gente actúe racionalmente respecto a unas cosas e irracionalmente respecto a otros. Hay quien actúa racionalmente en sus negocios e irracionalmente en sus ocios. Hay quien actúa racionalmente con sus electores e irracionalmente con sus hijos. Hay quien come racionalmente, pero bebe irracionalmente. Y hay quien está en la situación inversa. La gente es con frecuencia parcialmente racional.

Esta parcial racionalidad práctica individual se refleja en la cultura en forma de una parcial racionalización. A lo largo de los últimos cuatro siglos nuestra cultura «occidental» ha ido siendo sometida a una serie de intentos más o menos exitosos de racionalización parcial, pero nunca se ha intentado su total

[4] Aquí usamos la palabra «racionalización» con el significado que le damos cuando, por ejemplo, hablamos de «la necesaria racionalización del sistema de transportes públicos» de nuestra ciudad, es decir, racionalización como introducción de la racionalidad en un campo determinado. Evidentemente esto no tiene nada que ver con el uso de la palabra «racionalización» en el psicoanálisis de raíz freudiana para designar la pseudoexplicación encubridora de motivaciones penosas o conflictivas.

racionalización. El resultado es la situación actual de nuestro sistema sociocultural, en el que determinados aspectos han sido considerablemente racionalizados, mientras que otros han quedado en la inerte penumbra de la tradición.

Todos los animales, incluidos los humanes, estamos sometidos a las leyes de la naturaleza. En especial, todas las poblaciones animales, incluidas las humanas, necesitan para su supervivencia mantener una serie de equilibrios internos y con el entorno, con el planeta. La mayor parte de las culturas han estado en armonía con la naturaleza en el sentido de que no han alterado peligrosamente los equilibrios naturales. Nuestra cultura, por el contrario, y precisamente a causa del éxito de sus diversas racionalizaciones parciales, ha alterado irreversiblemente, ha roto, múltiples equilibrios naturales esenciales para nuestra supervivencia.

Uno de los más importantes equilibrios naturales que las poblaciones animales normalmente mantienen es el equilibrio de su población, la estabilidad del número de individuos que la integran. Este mismo equilibrio poblacional suelen mantenerlo también los pueblos con culturas «primitivas». Quien ha roto ese equilibrio en su seno —y a continuación ha exportado o contagiado ese desequilibrio a casi todas las demás culturas— ha sido nuestra cultura, debido, como siempre, a la incompleta racionalidad, a la aplicación parcial de la racionalidad a uno de los polos del equilibrio, dejando el otro en la penumbra de la tradición irracional. Mientras funcionan los equilibrios naturales, una población animal o humana «primitiva» permanece estabilizada. Crías nacen y crías mueren en proporciones tales que en cada generación hay un mismo número de reproductores que en la anterior. En el caso humano, la pareja suele tener, natural y tradicionalmente, un número elevado de infantes —digamos diez de promedio—, de los cuales la mayoría, natural y tradicionalmente mueren en la infancia víctimas de diversas enfermedades, con lo cual sólo dos o tres alcanzan la edad reproductora, el número adecuado para mantener la estabilidad demográfica. El equilibrio es el resultado de una gran natalidad infantil y una gran —pero algo menor— mortalidad infantil. Aquí ha intervenido una racionalización parcial de nuestra cultura en lo que respecta a la mortalidad infantil, dejando la natalidad en el estadio de naturaleza y tradición irracional. Nuestra cultura ha dominado

y reducido drásticamente la mortalidad infantil, pero ha dejado la natalidad como estaba. El resultado ha sido catastrófico: la explosión demográfica. Hemos roto un equilibrio natural, pero no lo hemos reemplazado por otro nuevo equilibrio artificial, racional.

Otro importante equilibrio natural es el relativo al mantenimiento de los recursos naturales de que vive una población animal determinada. En las sabanas africanas, los leones cazan cebras y los guepardos cazan gacelas desde tiempo inmemorial, pero sólo cazan cebras o gacelas aisladas, enfermas o sobrantes. Jamás los predadores cazan demasiado, jamás ponen en peligro la estabilidad de la población de sus presas. Las cebras y gacelas, a su vez, comen las gramíneas silvestres de la sabana de tal manera que éstas siempre vuelven a crecer. (Recientemente el humán ha introducido en la sabana el ganado doméstico, que come las hierbas hasta la raíz, de tal modo que éstas no vuelven a crecer, transformándose la sabana en un desierto; este proceso de desertización está actualmente en marcha en muchas zonas de Africa). Los hervíboros actúan de tal modo que siempre haya hierba. Los carnívoros actúan de tal modo que siempre haya carne. Y los pueblos de culturas «primitivas» explotan igualmente su entorno sin degradarlo y sin agotar las fuentes mismas de su sustento. El equilibrio natural se mantiene. Pero también aquí se interfieren las parciales racionalizaciones de nuestra cultura. Ya hemos citado la desertización de amplias zonas de la sabana africana. Hablemos ahora del caso escandaloso de la caza y exterminio de las ballenas. Hace millones de años que innumerables ballenas —los más grandes animales— recorrían majestuosamente los océanos. De vez en cuando un pescador cazaba una ballena con un arpón arrojado a mano. Las escasas víctimas así producidas mantenían a los primitivos balleneros sin poner en peligro la estabilidad de la población de las diferentes especies de grandes cetáceos. Pero una racionalización parcial de nuestra cultura introdujo técnicas eficacísimas de captura de ballenas: localización por radar, disparo de arpones con cañón, flotas balleneras y factorías flotantes de despiece de ballenas, etc. Al mismo tiempo, los intentos de racionalizar la protección de las ballenas fueron tardíos e ineficaces, en gran parte debido a la oposición de la Unión Soviética y el Japón, poseedores de las mayores flotas balleneras del mundo,

que están acabando de exterminar las últimas especies de ballenas que quedan. Dentro de unos años ya no habrá ballenas o quedarán tan pocas y aisladas que ya no valdrá la pena buscarlas. Las industrias balleneras soviética y japonesa se vendrán abajo, pero antes habrán sacrificado a estas magníficas especies, que entre otras cosas podrían haber constituido un valioso recurso natural renovable. El resultado de esta parcial racionalización ha sido de nuevo catastrófico y ha producido la rotura de otro equilibrio natural.

La industria produce bienes —productos útiles que hacen nuestra vida más agradable— y males —ruidos, contaminación del aire y del agua, residuos sólidos, etc. que hacen nuestra vida más desagradable—. Y mientras hemos racionalizado muy eficazmente la producción de bienes, hemos dejado que la naturaleza se encargue de eliminar los males. Pero la naturaleza sólo puede eliminar y reciclar aquello que ella produce. Si artificialmente nos salimos de los ciclos naturales de producción, igualmente habremos de encargarnos de los de eliminación. Los plásticos los hemos inventado nosotros. La naturaleza no sabe cómo eliminarlos. Y si racionalizamos la producción de plásticos, pero no su eliminación, creamos un nuevo desequilibrio.

Nuestra incompleta racionalidad, la parcial racionalización de nuestra cultura nos ha llevado a la ruptura de los equilibrios ecológicos y no ha sido capaz de establecer nuevos equilibrios. El resultado es la crisis en que nos encontramos. Si a esto se añade que nuestra actual cultura se basa en el rápido y despreocupado despilfarro de los escasos recursos no-renovables formados por los combustibles fósiles como fuentes de energía y por las concentraciones minerales como fuentes de metales y que esta dilapidación va a conducir en breve plazo (menos de cien años, en algunos casos, menos de cuarenta) al completo agotamiento de los mismos, fácil es ver que esta cultura nuestra en su forma actual tiene los días contados. Al contrario de lo que pasaba con las culturas primitivas, nuestra cultura actual habrá tenido una existencia efímera.

A medida que vamos notando la falta de muchas cosas que hasta ayer teníamos, nos damos cuenta de que las necesitábamos, aunque no nos hubiéramos preocupado por ellas, pues las dábamos por supuestas; hemos empezado a tomar conciencia de nues-

tro interés en disponer de tranquilidad y de silencio, de aire puro y agua limpia, de soledad y naturaleza intacta.

¿A dónde vamos? ¿A dónde va la humanidad? La población humana crece anárquicamente y crece más allí donde menos se la puede alimentar. Pero no crece con una meta determinada o porque queramos que crezca. Crece al azar incontrolado de los nuevos desequilibrios creados por la incompleta racionalidad. Los recursos naturales de energía y materias primas se van gastando alegremente sin previsión ninguna, hasta que se acaben. Y ¿luego, qué? Luego, el diluvio o el milagro. Los paisajes se degradan, las ciudades se hacen invivibles, ríos y mares se envenenan, numerosas especies animales son reducidas o exterminadas. Todo ello no estaría tan mal si así lo quisiéramos, si realmente quisiéramos transformar este jardín que es el planeta azul en un estercolero sin vida. Pero, ¿es realmente eso lo que queremos? En cualquier caso, todos estos desastres son efectos de procesos desmadrados, no conscientemente encauzados ni teleológicamente dirigidos.

2.10. *La completa racionalidad.*

A lo largo de su historia (y de su prehistoria), el hombre ha desarrollado múltiples culturas, en las que siempre han abundado los rasgos irracionales. En una de ellas —la de tradición cristiano-europea— los elementos racionales se han ido desarrollando más y más hasta dar lugar a una nueva cultura, que yo no es cristiana ni europea, sino universal. A pesar de los residuos más o menos folklóricos de otras culturas que todavía perduran, la nueva cultura universal ha sido adoptada por la casi totalidad de los pueblos. De ahí que la crisis de esta cultura sea una crisis global y que sus efectos se dejen sentir por toda la superficie del planeta.

Cada vez está más claro que las cosas no pueden seguir indefinidamente como hasta ahora. Nuestro sistema sociocultural, nuestro mundo, ha entrado en crisis. Y los aspectos más visibles de esa crisis son el resultado de la aplicación tecnológica (basada en la ciencia) a unos campos sí y a otros no, son el resultado

—en definitiva— de la desigual aplicación del método racional a parcelas sectoriales de la actividad humana.

Ante la situación de crisis de nuestra cultura caben tres actitudes:

La primera actitud consiste en despreocuparse de la crisis, en meter la cabeza en la arena como (según la leyenda) hace el avestruz, en ir resolviendo los problemas día a día y en confiar en que dios o la ciencia ficción solucionen a la larga nuestros problemas. Esta actitud, la más extendida actualmente, nos lleva a una época de conflictos insospechados y generalizados que pueden acabar con un gran cataclismo ecológico, en que la madre naturaleza finalmente restablezca por las malas los viejos equilibrios naturales.

La segunda actitud ante la crisis consiste en proponer un alejamiento —un *Abkehr*— de la ciencia y de la técnica, como presuntas culpables de la crisis y en predicar un retorno —un *Zurück*— a la naturaleza, una vuelta a un presunto estado previo de armonía y buenos sentimientos. Este tipo de pseudosolución utópica, oscurantista y escapista es propugnado por los más diversos grupos —desde los religiosos hasta los anarquistas, pasando por los hippies y los contraculturales— que suelen tener la suficiente sensibilidad como para darse cuenta de la crisis de nuestra cultura, pero carecen de la suficiente lucidez como para encararse a ella con realismo y decisión. Además, los que sostienen esta actitud olvidan que los viejos equilibrios de la madre naturaleza aseguraban la supervivencia de las especies, las razas y los grupos, pero no la felicidad de los individuos. Una vuelta a la armonía de la naturaleza y a los equilibrios naturales no sólo implicaría más flores y menos polución, sino también más enfermedad, más dolor y más miseria —la enfermedad, dolor y miseria que naturalmente regulan el nivel de la población en función de las posibilidades del medio—. Esto, que desde el punto de la especie es indiferente, desde el punto de vista de los individuos (que es el nuestro) resulta inaceptable.

La tercera actitud consiste en proponer un gran salto hacia adelante en la racionalización de la cultura, propugnando una racionalidad total y una solución de los problemas planteados por la ruptura de los viejos equilibrios naturales mediante la intro-

ducción consciente de nuevos equilibrios artificiales. Esta es la alternativa aquí propugnada.

Los actuales problemas de nuestra cultura surgen de la incompleta racionalidad, de la aplicación de grandes dosis de racionalidad en unos campos simultaneada con la casi total ausencia de racionalidad en otros. Estos males sólo son curables ampliando el ámbito de la racionalidad.

Rotos los equilibrios naturales por la intromisión racional en algunos de sus puntos, sólo mediante la consiguiente racionalización del resto de los puntos será posible llegar a un nuevo equilibrio —es decir, una situación capaz de mantenerse durante largo tiempo—, que esta vez será un equilibrio racional.

Si queremos ser racionales, si queremos actuar racionalmente, no podemos renunciar a aquello mismo —la ciencia, la tecnología, etc.— que posibilita nuestra racionalidad y hace factible la consecución de nuestro bienestar. Por el contrario, y como ya vimos, tenemos un interés básico en el progreso de la ciencia y de la tecnología y en la ampliación de los campos de su aplicación. El remedio racional a la enfermedad de nuestra cultura es homeopático: los males producidos por la intromisión del proceso científicotécnico en áreas dejadas hasta ahora en manos de la naturaleza o la tradición sólo se curan con más progreso científicotécnico y con más intromisión de otras áreas.

De hecho, si hemos sabido y querido desarrollar técnicas de producción de plásticos, lo que hemos de hacer es desarrollar y aplicar técnicas de eliminación. Si hemos sabido ensuciar los ríos, hemos de aprender a limpiarlos. De hecho, no faltan los ensayos estimulantes. Gracias a la aplicación de nuevas tecnologías de depuración a las aguas residuales vertidas por ciudades e industrias, tanto las aguas del Thames como las del Ruhr vuelven a fluir limpias. En el Ruhr se vuelve a poder pescar. Y en los árboles de Londres vuelven a anidar las aves que desde hacía cien años habían desaparecido, merced a la aplicación de controles, filtros y técnicas adecuadas a los humos y gases de industrias y calefacciones. Así, pues, incluso en Londres y en la cuenca del Ruhr —zonas industrializadas y urbanizadas si las hay— determinados equilibrios han sido en parte restablecidos aplicando más ciencia y más tecnología a todos los aspectos —y no sólo algu-

nos— de los complejos problemas de la calidad del aire y del agua.

Y, puesto que habíamos puesto el irracional exterminio de las ballenas como ejemplo de catástrofe causada por la incompleta racionalidad, citemos ahora el caso de la recuperación de la saiga como ejemplo de restablecimiento de un nuevo equilibrio mediante la preocupación racional por todos los aspectos de un problema.

La saiga es un simpático rumiante a mitad de camino entre la oveja y el antílope. Está perfectamente adaptado a la vida de las estepas, cuyos fríos aguanta y cuyo polvo filtra mediante los grandes vestíbulos nasales de su probóscide. Se alimenta de todas las hierbas de las estepas, incluso de las que resultan venenosas para el ganado. Y nunca agota los pastos, pues marcha mientras come y sólo consume una planta entre cien.

Muchos cientos de miles de saigas han vivido siempre en las áridas estepas del sur de Rusia, Siberia y el Turquestán. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XIX las saigas fueron implacablemente cazadas y casi exterminadas, sobre todo para vender sus cuernos en China, donde se les atribuían valores medicinales. Cada año, Rusia exportaba muchos cientos de miles de cuernos de saiga a China hasta que, a principios de nuestro siglo, las saigas habían prácticamente desaparecido. (El curioso que los rinocerontes han sido también cazados hasta el práctico exterminio en Asia tropical debido a las propiedades afrodisíacas atribuidas a sus cuernos. En ambos casos se observa la funesta influencia de la irracionalidad creencial en la práctica.)

Pues bien, en 1919 el gobierno soviético prohibió terminantemente la caza de la saiga. Posteriormente, cuando las poblaciones comenzaron a recuperarse, su comportamiento fue cuidadosamente estudiado durante muchos años por varios zoólogos, especialmente por A. G. Bannikov. Siguiendo sus recomendaciones, y cuando la población de saigas rebasaba ya de nuevo el millón de individuos, se establecieron unos colectivos para cazar anualmente un número de ejemplares compatible con la estabilidad de la población, impedir la acción de los furtivos e incluso ayudar a las saigas en inviernos especialmente duros. El peligro de extinción que amenazaba a la especie a principios de siglo ha quedado eliminado. La población de saigas es racionalmente explotada

para la obtención indefinida de carne y cuero. Y el árido paisaje de la estepa euroasiática se ve de nuevo amenizado por la hermosa presencia de las saigas.

Aquí el hombre ha intervenido conscientemente no sólo para matar sino también para ordenar y conservar. Es curioso que el mismo gobierno que extermina irracionalmente las ballenas conserve racionalmente las saigas. (Quizá esto tenga que ver con el nacionalismo, con la preocupación con lo que queda —por ejemplo, las saigas— dentro de las fronteras propias y la despreocupación por lo que pasa en el mar de todos.)

La intervención racional unilateral, la incompleta racionalidad, nos ha creado graves problemas que sólo la intervención racional multilateral, la completa racionalidad, podrá resolver.

La completa racionalidad implica la puesta en cuestión de todo el sistema sociocultural y su re-diseño consciente en función de un sistema de fines conscientemente asumido. Hasta ahora nos hemos limitado a racionalizar aspectos parciales de nuestra cultura, dejando el resto —la mayoría— de sus aspectos en la cálida penumbra de lo aceptado. Sacarlo todo de la penumbra, racionalizarlo todo: he ahí la revolución cultural que necesitamos.

2.11. *La revolución cultural*

Hasta ahora todas las culturas han sido mezcolanzas de elementos racionales e irracionales, con abrumador predominio de los segundos. La novedad, fuerza y eficacia de nuestra cultura estriba precisamente en el decisivo desarrollo de algunos de sus componentes racionales. Pero la racionalización a que hemos sometido determinados aspectos de nuestra cultura ha ido acompañada por el marasmo irracional en el que hemos dejado otros. Hemos racionalizado a fondo determinadas parcelas de nuestra actividad, como la fabricación de bienes y la transmisión de noticias. Pero otros grandes sectores de nuestra cultura han quedado al margen de esos esfuerzos de racionalización.

Nuestros conceptos de familia y de propiedad son prerracionales y no han sido puestos a fondo en cuestión. Pero al menos hay una cierta conciencia de su crisis. ¿Qué podemos decir, en cambio, de esa forma irracional, romántica y grotesca de estruc-

turar espacial y socialmente nuestro planeta que son las naciones y los estados nacionales, y de la mística del nacionalismo, hoy más viva que nunca? Eliminar la ideología del nacionalismo, de los grupos homogéneos, de la no inmiscución en los asuntos de otros países, de la soberanía nacional, de la restringida solidaridad, etc., será una de las más difíciles, pero urgentes etapas en el camino hacia el establecimiento de una cultura completamente racional. Está claro que los problemas clave de nuestro tiempo son todos transnacionales, que los estados nacionales y las patrias han de desaparecer, que la mística nacionalista ha de ser superada y arrinconada, a pesar de los intereses establecidos de las castas que viven de ella. Sólo hay dos unidades naturales: el individuo y la especie. Todas las instancias intermedias han de ser puestas en cuestión y sopesadas críticamente.

Todas las especies se adaptan a su medio. Las que no se adaptan desaparecen. En ello no hay teleología, sino causalidad. Pero, ¿no sería posible convertir la adaptación y supervivencia de nuestra especie en proceso consciente, elevar la causalidad al plano de la teleología?

La supervivencia de la especie sería un fin último que exigiría la estabilización de la población. La estabilización de la población sería un medio (o fin intermedio) para garantizar la supervivencia de la especie (fin último). ¿A qué nivel habría que estabilizar la población? A cualquier nivel, desde el punto de vista abstracto de la especie. Al nivel que garantice una máxima satisfacción de los intereses y fines individuales, desde el punto de vista de los individuos que, naturalmente, es el nuestro. El interés de la humanidad y de cada uno de nosotros estriba en estabilizar la población al nivel óptimo permitido por las disponibilidades tanto de energía y materias primas como de tecnología. Ese óptimo ha de ser calculado y el crecimiento de la población humana ha de ser controlado y planeado consciente y racionalmente con vistas a alcanzar dicho nivel óptimo.

Los recursos no-renovables no pueden seguir siendo dilapidados como lo han estado siendo en los últimos decenios. Y los renovables no pueden seguir siendo degradados, aniquilados o puestos en peligro. Aquí también está claro que ha de producirse una trasformación fundamental, un cambio de una economía de crecimiento y despilfarro a una economía estable y reciclante

—al menos en cuanto a productos materiales—. Las expectativas individuales y colectivas de niveles crecientes de consumo no pueden ser mantenidas. Las escasas concentraciones de materias primas que quedan no pueden seguir siendo desparramadas por todos los basureros de la Tierra, entremezcladas e inútiles. La sutitución del actual cubo único de la basura por una batería de cubos distintos, uno para cada material y cada tipo de residuos —orgánicos, de hierro, de aluminio, de plástico, etc.— no será la menor de las transformaciones que la revolución cultural que propugnamos nos imponga.

¿Qué hemos de hacer los humanes actuales, si queremos comportarnos racionalmente de un modo colectivo?

Hemos de cambiar también nuestros modales y nuestros valores, hemos de acostumbrarnos a despreciar un poco los bienes de propiedad y de consumo y hemos de aprender a sacar más jugo a las fuentes inagotables de goce y de placer que no gastan energía ni consumen materias primas, fuentes tales como el conocimiento, el contacto con la naturaleza, el sexo, la contemplación, etc.

Y, desde luego, hemos de promover el progreso de la ciencia como núcleo de la cultura completamente racionalizada, orientando los desarrollos tecnológicos en la dirección más relevante para la consecución de nuestros fines. Hemos de llegar a una sociedad humana global, sin estados nacionales ni castas guerreras que los guarden. Hemos de llegar a una economía estable del reciclaje circular de los materiales y de la solución a largo plazo del problema energético —si podemos domar la fusión nuclear, mediante la fusión; si no lo logramos, limitándonos a las fuentes renovables de energía: radiación solar, lluvias, vientos, mareas, etcétera—. Hemos de reducir la población y estabilizarla a un nivel óptimo. Hemos de desarrollar una nueva actitud ante la vida, a la vez racional y sensual, escéptica y comprometida. Hemos de racionalizar completamente nuestra cultura. Hemos de hacer la revolución cultural.

Formulemos un proyecto de mundo, diseñemos explícitamente un sistema sociocultural que sea humanamente atractivo, que nos hiciese lo más felices posible si viviéramos en él, pero que, al mismo tiempo, sea físicamente viable no sólo durante unos años, sino durante un período indefinido de tiempo. Programemos el

paso de la situación actual a la proyectada del modo más eficaz y suave posible, minimizando los costes de la transmisión. Discutamos, critiquemos y revisemos constantemente el proyecto y el programa. Pero —el tiempo apremia— lleguemos en el plazo más breve posible a la cultura estable racional.

Evidentemente, el universo es como es, sometido a leyes inexorables que sólo nos es dado conocer y acatar. Evidentemente, el área cubierta por el destino —aquello que se escapa de nuestras posibilidades de decisión— es incomparablemente mayor que el área de la posible libertad. Pero ésta, aunque relativamente pequeña, existe y se da en ámbitos de gran relevancia para la felicidad humana.

Alguien nos puede decir: buscamos trascender lo efímero de nuestra vida en una cultura igualmente efímera. Y buscamos una cultura estable y duradera, que en cualquier caso no durará más que la perecedera humanidad. No sólo pasan los individuos, sino también las especies. Algún día lejano nuestro sol, convertido en gigante rojo, calcinará sus propios planetas. Y en definitiva, ¿qué? —En definitiva, nada. Todo provisionalmente—. Y después de todo, ¿qué? —Después de todo, nada.

Antes de morir, digamos: —Hemos lanzado una mirada lúcida sobre el universo ingente. Nos hemos encarado con nuestros problemas y no hemos buscado consuelos ilusorios. Hemos gozado de la vida en la medida en que de nosotros dependía y sólo el destino implacable ha marcado los límites de nuestra felicidad. Hemos aceptado el destino y la muerte, pero no nos hemos doblegado ante los ídolos. Hemos templado la cultura de nuestros padres en el fuego de la razón y hemos fraguado un instrumento dúctil para la consecución de nuestros fines, fines que son más anchos que nuestra vida y se desparraman en el tiempo. Este es el sentido que hemos dado a nuestras vidas sin sentido.

3. INTERESES Y RACIONALIDAD

3.1. *Intereses*

Todos los animales superiores tenemos intereses. Nuestros *intereses* son los factores objetivos de nuestro bienestar. Nuestro bienestar será tanto mayor cuanto mayor sea la medida en que nuestros intereses resulten satisfechos.

Nuestros intereses más básicos o primarios son los factores que condicionan nuestra supervivencia, a los que llamaremos necesidades.

φ *es una necesidad de* x y sólo si *el que no* φ *implica la muerte de* x.

Los animales somos sistemas homeostáticos, para sobrevivir hemos de mantener una serie de homeostasis o equilibrios. Así, por ejemplo, hemos de mantener en nuestra sangre determinados niveles de concentración de oxígeno, de glucosa, de iones de calcio, etc. Si tenemos más de 1,3 por 1.000 o menos de 0,4 por 1.000 de glucosa en la sangre, morimos. Si nuestra temperatura interna sube o desciende más allá de ciertos niveles de equilibrio térmico, morimos. Mantener esas homeostasis —esas concentraciones de glucosa, esa temperatura, etc.— constituye una necesidad para todos los humanes, es una necesidad humana.

El disponer de un mínimo de comida, de abrigo, de agua, etc., son necesidades humanas. Además de las necesidades humanas, podemos tener otras necesidades que no son comunes a todos

los humanes, sino sólo a algunos, necesidades peculiares de ciertos grupos o individuos. Si somos diabéticos, la inyección de insulina es una necesidad nuestra. Si naufragamos en alta mar y no sabemos nadar, el disponer de un bote o salvavidas es para nosotros una necesidad.

Otros intereses que condicionan grandemente nuestro bienestar son los relativos a nuestra salud. En los casos más graves, estos intereses coinciden con las necesidades. En los casos menos graves, no son necesidades, pero sí intereses de primera línea. La artrosis reumática no mata, pero ¡qué fastidiosa e incómoda es! *Ceteris paribus,* nuestro bienestar será mucho mayor sin artrosis que con artrosis.

φ *es un interés de salud de* x si y sólo si *el que no* φ *implica la enfermedad de* x.

Si la ausencia de vitaminas en mi alimentación puede provocar determinadas enfermedades, tengo interés (de salud) en comer alimentos con suficientes vitaminas. Si la falta de ejercicio físico perjudica a mi salud, tengo interés en moverme más, practicando algún deporte o haciendo gimnasia, etc. Si corro peligro de contraer una enfermedad infecciosa, tengo interés en vacunarme. Si el tabaco está arruinando mis bronquios, tengo interés en dejar de fumar.

El bienestar es incompatible con el dolor. La ausencia de dolor y las condiciones objetivas que determinan esa ausencia son intereses importantes míos. Si nos van a operar de apendicitis, tenemos interés en que nos anestesien. Si vamos a realizar una caminata, tenemos interés en que los zapatos no nos hagan daño. En general, φ *es un interés de este tipo de* x si y sólo si *el que no* φ *implica el dolor de* x.

Todos los animales superiores compartimos intereses tales como la supervivencia, la salud y la ausencia de dolor. En cualquier caso, se trata de intereses comunes a todos los humanes, de intereses humanos.

Otros intereses que todos los humanes compartimos son los medios universales para la consecución de nuestros fines, cualesquiera que éstos puedan ser. El vigor, la inteligencia, la libertad —o ausencia de coacción— y el dinero son intereses de este tipo. Sea lo que sea lo que pretendamos hacer, el disponer de vigor, inteligencia, libertad y dinero nos ayudará a conseguirlo. Estos

intereses coinciden con lo que John Rawls llama bienes primarios, *primary goods* [1].

Todos los humanes, por el hecho de serlo, tenemos una serie de intereses comunes, los intereses humanos: la supervivencia, la salud, la ausencia de dolor, el vigor, la tranquilidad, la libertad, el dinero, el aire limpio, la posibilidad de compañía y conversación, etc. Evidentemente no pretendemos aquí dar una lista completa de los intereses humanos, sino sólo nombrar algunos ejemplos característicos.

Si por el hecho de ser humanes ya tenemos unos ciertos intereses, los intereses humanos, por el hecho de ser hombres o mujeres, de tener una edad determinada, de poseer una constitución psicosomática especial, de ejercer una determinada profesión, de pertenecer a una cierta clase social, etc., tenemos intereses de grupo peculiares.

Los intereses de *x* son aquellos factores objetivos que contribuyen al bienestar de cualquiera que esté en la situación de *x*, cualesquiera que sean sus aficiones, gustos o deseos. Por un lado, cada uno de nosotros tiene los intereses humanos. Por otro, cada uno tiene una serie de intereses peculiares, según que sea hombre o mujer, joven o viejo, zurdo o diestro, etc.

Si *x* es miope, tiene interés en disponer de gafas o lentes de contacto adecuadas. Si *x* está preñada, tiene interés en ingerir

---

[1] En su famoso libro, *A Theory of Justice* (Oxford University Press, Oxford, 1972), John Rawls define una noción de bienes primarios que coincide con nuestra noción de intereses. «Now primary goods... are things which it is suppposed a rational man wants whatever else he wants. Regardless of what an individual's rational plans are in detail,... there are various things which he would prefer more of rather than less. With more of these goods men can generally be assured of greater success in carrying out their intentions and in advancing their ends, whatever these ends may be» (p. 92). Rawls dinstingue entre los bienes primarios sociales, tales como «rights and liberties, powers and opportunities, income and wealth,...» y los bienes primarios naturales, tales como «health and vigor, intelligence and imagination» (p. 62). En su libro, Rawls se interesa exclusivamente por los primeros. Otra concepción distinta, pero relacionada, de intereses es la desarrollada por Héctor-Neri Castañeda en su libro *Thinking and Doing* (Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975), p. 284 ss. Según Castañeda, los intereses —*needs*, en su terminología— serían las condiciones necesarias para que el animal —y en especial el humán— alcance determinados estados de placer o de satisfacción o de capacidad de formular y llevar a cabo planes.

hierro y calcio. Si *x* es cojo, tiene interés en que las entradas de los edificios públicos, estaciones de metro, etc., dispongan de rampas para las sillas de ruedas. Si *x* es agricultor y estamos en abril, *x* tiene interés en que llueva. Si *x* es ganadero, *x* tiene interés en que suba el precio de la leche.

Con frecuencia, los humanes que comparten un interés peculiar se asocian para la mejor defensa del mismo, constituyendo un *grupo de interés*. Grupos de interés típicos son los sindicatos, patronales, cámaras agrarias, colegios o gremios profesionales, etc.

Los conflictos sociales son con frecuencia conflictos entre distintos grupos de interés. Muchas veces el conflicto de interés entre dos grupos se resuelve a expensas de los intereses generales de una comunidad más amplia o de la humanidad.

Una característica de nuestro mundo que explica muchos de los aspectos de la actual crisis cultural que atravesamos estriba en que los intereses sectoriales son eficazmente protegidos por los grupos de interés afectados, constituidos en grupos de presión, mientras que los intereses humanos generales no son protegidos por nadie.

3.2. *Deseos e intereses*

¿Coinciden nuestros intereses con nuestros deseos? Parece que no. Aunque evidentemente hay un gran solapamiento entre nuestros deseos y nuestros intereses, no tienen por qué coincidir ambos necesariamente y de hecho con frecuencia no coinciden.

Los animales no-humanos, que no tienen deseos, tienen intereses. Hay factores objetivos que contribuyen a la supervivencia, salud, libertad, etc. de los animales. El animal enjaulado tiene interés en que le abramos la jaula. Abriendo la jaula, defendemos sus intereses. Pero tiene interés en que no se la abramos en medio de una autopista o de una ciudad, sino en un biotopo adecuado. El conejo tiene interés en no coger la mixomatotosis. Y entre el predador y su presa hay un conflicto de intereses. También entre dos machos territoriales de la misma especie que se disputan el mismo territorio hay un conflicto de intereses.

Los bebés, que todavía no hablan ni desean, tienen intereses. El bebé tiene interés en que le cubramos con una manta si

se está quedando frío en la cama, tiene interés en que lo vacunemos, en que le suministremos la cantidad adecuada de proteínas, en que juguemos con él y le prestemos atención, etc. Entre dos bebés que se disputan la atención de su madre o el único sonajero disponible, hay un conflicto de intereses.

Así, pues, los animales y los bebés que no pueden hablar ni desear, tienen intereses. Por tanto, los intereses no son lo mismo que los deseos. Ni siquiera coinciden en el caso de los humanes adultos.

Todos nosotros, mientras dormimos, tenemos intereses, aunque no los deseemos. Si hace frío, tenemos interés en estar cubiertos o en que nos cubran. Si hay un escape de gas, tenemos interés en que la ventana esté abierta o en que se abra. Si han colocado una bomba de relojería en el hotel en que pasamos la noche, tenemos interés en que sea descubierta a tiempo y desactivada, aunque nosotros ignoremos todo el asunto.

La discrepancia entre nuestros deseos y nuestros intereses no se limita a los momentos en que dormimos. Por muy despiertos que estemos, todos tenemos muchos intereses que ignoramos, de los que no somos conscientes, y que no deseamos. Los marineros de los siglos XVI y XVII, que con frecuencia sucumbían al escorbuto, tenían interés en ingerir suficiente cantidad de alimentos que contuviesen vitamina C, pero ellos lo ignoraban y, por tanto, no deseaban esos alimentos.

Incluso podemos tener deseos contrarios a nuestros intereses conocidos. El estudiante holgazán desea ir aprobando sus exámenes antes de haber aprendido lo suficiente, aunque ello vaya en contra de sus intereses (profesionales). El adicto a una droga fuerte como la heroína desea ardientemente consumir la mayor cantidad posible de ella, aunque ello vaya contra sus intereses y él lo sepa. En general, en drogadictos, fumadores y alcohólicos se da frecuentemente la oposición entre los intereses conocidos y los deseos.

Y si por un lado podemos tener intereses que no deseamos, por otro podemos tener deseos desinteresados, deseos que no corresponden a intereses nuestros. Yo puedo desear que no se extingan los pandas en los bosques de bambú del Himalaya septentrional, aunque no tenga ningún interés en ello ni piense ir allí en mi vida.

No necesito ser consciente de un interés, pero sí de un deseo. Sólo yo sé cuales son mis deseos. Yo soy la última autoridad en lo que respecta a mis deseos. Pero mis intereses pueden serme desconocidos. La conciencia de un interés no es una condición necesaria ni suficiente de que se trate de un interés real.

Los intereses de x son independientes de los deseos, fines e intenciones de x y sólo dependen de sus circunstancias objetivas: la especie de *x*, el sexo de *x*, la edad de *x*, etc.

3.3. *Democracia y tecnocracia*

Quizás sea éste el lugar para aludir al concepto de tecnocracia. Descartados de antemano los métodos arbitrarios o dictatoriales de solucionar los problemas colectivos, sólo quedan dos maneras justas, racionales y civilizadas de enfocar y solucionar dichos problemas: la democracia y la tecnocracia [2]. Ambas son absolutamente necesarias para la solución de nuestros problemas más importantes y sólo la ignorancia, la confusión conceptual o la demagogia irresponsable pueden inducirnos a creer que una de ellas sola baste para dar solución a los problemas acuciantes de nuestra época.

La manera *democrática* de administrar un asunto o de solucionar un problema colectivo consiste en tener en cuenta sobre todo los deseos y preferencias de la gente; en último término, en *hacer lo que (la mayoría de) la gente quiera.* La manera *tecnocrática* de administrar un asunto o de solucionar un problema colectivo consiste en tener en cuenta sobre todo los intereses de la gente, estimados por los expertos o entendidos en el tema de que se trate; en último término, en *hacer lo que conviene a la gente.*

---

[2] Durante la última época de la dictadura del general Franco en España, algunos de los ideólogos católicos-conservadores del Opus Dei se calificaron a sí mismos de «tecnócratas», calificación que hizo extraña fortuna entre sus enemigos, entre los que naturalmente el adjetivo adquirió un cariz claramente peyorativo. El uso que aquí hacemos de la palabra «tecnocracia» no tiene nada que ver con el absurdo uso que se hizo de ella en la etapa aludida.

Hay ámbitos de la vida en que la superioridad del enfoque democrático es tan evidente, que prácticamente nadie la pone en duda. Por ejemplo, a la hora de elegir representantes parlamentarios o autoridades políticas, sólo la democracia funciona de un modo satisfactorio. La ausencia de democracia conduce en este campo a abusos de poder claramente contraproducentes para los intereses de la mayoría. A la hora de fijar los precios de los productos, también parece que el método democrático (en este caso, el mercado) es muy superior al resto de los métodos conocidos. Los intentos de fijar tecnocráticamente los precios suelen conducir a graves distorsiones, despilfarros e ineficacias en la producción y distribución de los productos y, en definitiva, los intereses de la mayoría suelen salir perjudicados.

Hay otros ámbitos de la vida en que la superioridad del enfoque tecnocrático está igualmente clara. Por ejemplo, en lo que respecta a la salud. A nadie se le ocurriría someter a votación entre los propios enfermos el diagnóstico y la terapia adecuada para su enfermedad. Ellos son los primeros interesados en dejar el tema en manos de los expertos, en este caso los médicos. Los problemas médicos sólo pueden resolverse razonablemente de un modo tecnocrático. Lo mismo ocurre con los problemas científicos. Aquí son sólo los expertos —los miembros de la comunidad científica pertinente— los que tienen algo que decir. A los que no somos médicos ni geólogos nos conviene dejar en manos de los médicos y los geólogos la administración y solución de los problemas sanitarios y geológicos que nos afectan. Es lo mejor que podemos hacer para defender nuestros intereses. Tratar de introducir aquí la democracia sería contraproducente y perjudicial para nuestros propios intereses.

Hay otros casos, finalmente, donde las cosas no están tan claras. Por ejemplo, en el campo de la empresa o en el de la enseñanza. ¿Hasta qué punto hay que enseñar a los alumnos lo que ellos quieran, o lo que sus padres quieran, o lo que los expertos consideren más adecuado? En fin, no es este el lugar para analizar ninguno de los problemas indicados. Sólo interesa resaltar que los intereses no siempre coinciden con los deseos y, por tanto, que el tratamiento óptimo (el democrático) de los asuntos en función de los deseos de los afectados no siempre coinciden con el tratamiento óptimo (el tecnocrático) en función de

los intereses de los afectados. En sus mejores momentos y cuando no están cegados por el tratamiento doctrinario de las cuestiones, los sistemas políticos liberales tienden a ser más democráticos, y los socialistas, más tecnocráticos. Pero evidentemente ambos enfoques son necesarios. Uno de los problemas de la ciencia política estriba en delimitar los campos donde uno u otro enfoque ofrecen mayores ventajas. En cualquier caso, cuanto más complejo es un problema, tanto más adecuado suele ser su tratamiento tecnocrático. Pero si afecta a todos, no requiere conocimientos especiales o se presta al abuso de poder, parece preferible inclinarse por soluciones democráticas.

Muchos de los problemas graves de nuestro tiempo requieren soluciones drásticamente tecnocráticas, en interés de los propios interesados. Algunos problemas son locales. Por ejemplo, en el estado mexicano de Chiapas la creciente población indígena lleva años incendiando el bosque tropical para plantar sobre sus cenizas el maíz. La primera cosecha es buena, pero enseguida las lluvias tropicales barren la tierra —a la que ya no sujeta la vegetación— hacia los barrancos y los ríos. Al año siguiente sólo queda la roca nuda y estéril. El mismo proceso se repite con el bosque más próximo. Así, poco a poco, el cultivo itinerante incendiario del maíz va reduciendo enormes y ricas zonas de Chiapas al status de pedregales desérticos. Los expertos están de acuerdo en que habría que prohibir estos cultivos itinerantes, pero los indígenas chiapanecos que los realizan deseean continuar con ellos. Y, por miedo a la impopularidad, por demagogia y por desprecio y falta de amor hacia ellos, democráticamente se les deja seguir haciendo lo que quieran. Y el día que Chiapas entero sea un desierto, ¡que los parta un rayo a todos! A nivel de todo México pasa algo parecido con la población. Todos los expertos están de acuerdo en que el demencial crecimiento demográfico es la raíz de todos los problemas económicos y sociales del país, pero debido a los prejuicios religiosos y machistas de la población, la gente sigue queriendo tener muchos infantes. Y aquí también se los deja hacer, por miedo a la impopularidad, por demagogia y por desprecio. Y una gran parte de la población se hunde en la miseria. Pero desgraciadamente estos problemas no son locales más que en los ejemplos elegidos. A escala planetaria se reflejan agrandados y multiplicados. Cada año que pasa aumenta la proporción de

tierras convertidas en desiertos antropógenos y cada año crece explosivamente la población mundial.

Evidentemente, cuanto más racional e informada es la gente, tanto más tienden a coincidir las soluciones democráticas y las tecnocráticas. Pero muchos de los problemas globales actuales exigen soluciones tecnocráticas drásticas y urgentes, si es que queremos salvaguardar los intereses humanos más elementales.

3.4. *Metafines*

Mis fines son las ideas que quiero (de un modo consciente y explícito) que se realicen, que se conviertan en hechos. *Tengo el fin de que* φ, *si consciente y explícitamente deseo que* φ. Un fin es siempre un deseo articulado, una idea. Alcanzo un fin cuando la idea en que ese fin consiste se realiza, se convierte en un hecho.

Muchos de nuestros fines son concretos, puntuales y a corto plazo: se refieren a acciones que quiero realizar (fumar un pitillo, dar un paseo después de comer), a pasiones que quiero experimentar (sentir vértigo en la montaña rusa, tomar el sol), a eventos que deseo que ocurran (que se cure mi hermano, que gane mi equipo), a estados que deseo que se den (que mañana haga buen tiempo).

Algunos de nuestros fines no son a corto plazo, sino que se refieren a estados alejados en el tiempo. Aunque en estos momentos todavía es joven, *x* se preocupa ya por su vejez y desea tener una vejez tranquila y segura. El tener una vejez tranquila y segura es un fin a largo plazo de *x*.

Otros fines nuestros no se refieren en especial a un momento determinado (próximo o remoto) de nuestra vida, sino que abarcan nuestra vida entera. Profundamente apegado a su terruño, *x* desea vivir el resto de su vida en esa tierra y espera no verse nunca obligado a abandonarla. El permanecer en esa tierra es un fin de *x* que se refiere a todo el tiempo de su vida y no sólo a un período de ella.

Un tipo aún más abstracto de fines es aquel que consiste en la maximización o minimización de un determinado parámetro.

Algunos fines últimos se articulan de este modo. Por ejemplo, *x* puede articular sus fines últimos interesados de supervivencia, salud, dinero y ausencia de dolor como parámetros a maximizar o minimizar. Maximizar la duración de su vida, maximizar su salud, maximizar el dinero que gane y minimizar el dolor que experimente pueden ser algunos de los fines últimos de *x*.

Otro tipo de fines relacionado con el anterior está constituido por las restricciones. Con frecuencia perseguimos como fin la maximización de un determinado parámetro, pero subordinada a la no transgresión de determinados límites, que actúan como restricciones del parámetro. Así, *x* desea ganar la mayor cantidad posible de dinero, siempre que esto no le obligue a trabajar más de ocho horas diarias (restricción temporal) o a robar (restricción moral), etc. El no robar y el no trabajar más de ocho horas diarias son fines de *x* que actúan como restricciones de otros fines.

Algunos de nuestros fines son *metafines,* es decir, *fines generales que de algún modo regulan, ordenan, estructuran y restringen los fines concretos que en cada momento podemos peseguir.* Así, si *x* tiene el fin de cumplir siempre a rajatable con todas las leyes de su país, este fin de *x* es un metafín que implica múltiples fines concretos en cada caso. Otro metafín de menos alcance es el de cumplir siempre con las leyes de la circulación, que implica fines tales como el de detenerse ahora delante del semáforo rojo. Estos ejemplos de metafines son normas sociales interiorizadas. Con frecuencia hacemos nuestras determinadas normas legales o morales, interiorizándolas y asumiéndolas como metafines propios. Pero no todos mis metafines son normas legales o morales interiorizadas. Un metafín mío puede consistir en ir siempre vestido a la última moda, lo cual implicará en esta temporada el fin más concreto de calzar zapatos de charol.

Desde el punto de vista de la racionalidad son especialmente importantes algunos metafines lógicos, singularmente el de la coherencia. Si deseo que en cada momento el conjunto de los fines por mí perseguidos sea coherente, es decir, si quiero evitar el perseguir fines incompatibles entre sí o inconsistentes con mis creencias, entonces la coherencia es un metafín lógico que yo persigo, y que introduce orden y consistencia entre mis fines más concretos.

3.5. *Plan de vida*

Podemos ir dando tumbos por la vida, persiguiendo en cada momento los fines concretos del momento, sin pensar en más, dejando al albur azaroso de las circunstancias y los humores del instante la determinación del rumbo cambiante de nuestra vida. Pero podemos también tener fines a largo plazo, fines últimos que abarcan la totalidad de nuestra vida, la orientan y le dan sentido. Podemos adoptar metafines, fines que de alguna manera organizan, ordenan, restringen y jerarquizan los fines concretos que vayamos persiguiendo en cada momento.

Cuando en un contexto determinado hemos actuado de un modo consciente, encajando cada acto concreto en un designio más amplio que lo incluye, se dice que hemos actuado premeditadamente. Esta noción de premeditación podemos extenderla a la totalidad de nuestra vida. Vivimos premeditadamente cuando vivimos dándonos cuenta de lo que hacemos y sabiendo a dónde vamos (o al menos, a dónde queremos ir), cuando tenemos un *conjunto conscientemente explicitado de fines últimos y metafines que ordenan, orientan y dirigen nuestros fines concretos, nuestras intenciones y nuestra acción.* A ese conjunto de fines últimos y metafines, a ese designio vital, podemos llamarle nuestro *plan de vida.*

Vivimos premeditadamente cuando tenemos un plan de vida.

Las cosas que hacemos sin darnos cuenta, sin premeditación, no constituyen acciones, sino que son meros sucesos o accidentes, algo que ocurre en el mundo, pero que no responde a la intención consciente de un agente. Una de las cosas que hacemos es vivir. Si vivimos al tuntún, si vivimos sin plan de vida, nuestra vida es algo que sucede en el mundo, un accidente o suceso o proceso del mundo —como la de cualquier ser vivo—, pero no es una acción y nosotros no somos sus agentes. Si vivimos sin plan de vida, la vida es algo que nos pasa, que nos ocurre, no es algo que nosotros activa e intencionalmente hagamos.

Nuestras acciones son las cosas que hacemos intencionalmente, premeditadamente, dándonos cuenta de ellas, interfiriéndonos activamente en el decurso del mundo.

Cuando disponemos de un plan de vida y vivimos conforme a él, nuestra vida es una acción. Mi vivir consciente es una

acción, cuyo agente soy yo, cuyo tiempo es el de mi vida desde que concebí el plan, cuya intención es mi plan de vida y cuyo resultado es la vida misma (en sentido biográfico).

La acción en que consiste la vida consciente conforme a un plan de vida constituye una actividad artística. Todo humán que vive premeditadamente es un artista.

Podemos distinguir dos tipos de actividad artística: la creación y la ejecución. La creación consiste en un inventar, imaginar, diseñar nuevas pautas, abrir nuevos caminos. La ejecución consiste en seguir la pauta o partitura creada por el creador con gracia y destreza. Por ejemplo, el compositor de una sonata es un creador, el pianista que la interpreta es un ejecutor. El autor de una obra de teatro es un creador, el artista que la representa es un ejecutor. El coreógrafo es un creador, el bailarín es un ejecutor. El inventor de una nueva receta culinaria es un creador, el cocinero que la cocina con maña y esmero es un ejecutor. El inventor de un chiste es un creador, el que lo cuenta con gracia es un ejecutor.

La elaboración del plan de vida es una creación artística. Uno se inventa a sí mismo en un acto de creación en el que diseña su propio plan de vida.

El vivir conforme al plan de vida es una ejecución artística (con amplio margen para la improvisación, desde luego). Uno se interpreta a sí mismo, conforme a su propio plan de vida.

Cada uno puede ser el creador y el artista intérprete de su propia vida, de sí mismo. Y como ocurre con toda actividad artística, los demás pueden contemplar y apreciar (estéticamente) a uno mismo —pueden hablar de una trayectoria ejemplar, de un desastre de vida, etc.— e incluso pueden tratar de imitar a uno, de «reproducirlo» en sus propias vidas. Algunos de los humanes que más influyen en los demás, no consiguen esa influencia mediante los consejos, las exhortaciones o los discursos, sino «predicando con el ejemplo», viviendo vidas que ejercen un poderoso atractivo sobre los demás, que se sienten inducidos a imitarlas. Lo mismo que una canción se puede poner de moda y correr de boca en boca, así también un determinado plan de vida puede ponerse de moda y ser ampliamente imitado.

3.6. *Racionalidad del plan de vida*

El conjunto de los fines últimos (bajo esta expresión queremos aquí incluir también los fines a largo plazo y los metafines) de x en el momento t constituyen el plan de vida de x en t. Naturalmente, el plan de vida puede ir cambiando con el tiempo. A veces, puede no existir, es decir, puede ser igual al conjunto vacío. Y en algunos momentos (momentos de crisis vital) puede cambiar por completo. Supongamos en lo que sigue que x es un humán que en el momento t dispone de un plan de vida.

El plan de vida de x en t es *coherente* si y sólo si la unión del conjunto de las creencias de x en t con el conjunto de los fines últimos de x en t es consistente. Esto implica en especial que el conjunto de las creencias de x en t es consistente (es decir, que x no se contradice en sus creencias) y que el conjunto de los fines últimos de x en t es consistente (es decir, que los fines últimos de x son todos compatibles entre sí, o dicho de otra manera, que entre los fines últimos de x no se encuentran dos fines φ y ψ, tales que es imposible que ocurran las dos cosas, que φ y ψ).

El perseguir fines incompatibles o contradictorios puede conferir un singular dramatismo a un personaje de novela o teatro. Y en la vida real podemos quedar impresionados por el íntimo desgarramiento de quien persigue fines incompatibles. Pero por dramáticos e impresionantes que puedan ser los planes de vida incoherentes, no son nunca racionales. La racionalidad de un plan de vida exige la coherencia como primera condición.

El plan de vida de x en t es *viable* si y sólo si cada uno de los fines últimos de x en t es alcanzable. Esto no significa que x tenga la garantía de que vaya a alcanzar todos sus fines, ni siquiera que piense que es probable que los alcance. La viabilidad del plan de vida sólo excluye los fines que son imposibles de alcanzar.

Desde la primera epopeya conocida, Gilgamesh, en que el héroe busca la inmortalidad, la búsqueda de fines imposibles ocupa un lugar importante en la historia de la literatura. Precisamente por alusión a otro personaje literario, Don Quijote de la Mancha, con frecuencia se califica de quijotescos a los planes de vida carentes de viabilidad. De un plan de vida inviable pueden

decirse muchas cosas positivas —que es noble, admirable, idealista, lo que se quiera—, pero no que es racional. La viabilidad es la segunda condición de racionalidad de un plan de vida.

El plan de vida de *x* en *t* está *bien estructurado* si y sólo si incluye entre sus metafines principios jerárquicos que establecen prelaciones de unos fines sobre otros y de unas restricciones sobre otras (y en especial, un principio de preferencia dentro de la misma línea y un principio de autojusticia sobre las edades), de tal modo que en las situaciones en que nos veamos forzados a elegir entre varios fines, sepamos a cuál dar preferencia. El principio de preferencia dentro de la misma línea dice que los fines posteriores (posteriores en el orden teleológico, no en el temporal) tienen preferencia sobre los anteriores de su misma línea. El principio de autojusticia sobre las edades dice que *x* en *t* cuida igual de sus intereses en todas sus edades presentes y futuras, por ejemplo, no sacrificando su juventud en aras de su vejez, ni, a la inversa, olvidándose de sus futuros intereses seniles durante su juventud.

Un plan de vida que se limite a amontonar fines últimos, sin establecer principios jerárquicos que los ordenen y organicen, puede —a pesar de ser coherente y viable— dar lugar a situaciones de conflicto práctico y angustiosa irresolución. En especial, los principios de preferencia dentro de la misma línea y de autojusticia entre las edades parecen estar intuitivamente claros. Respecto al primero, baste con recordar que si queremos una cosa en función de otra, resulta teleológicamente racional preferir la segunda a la primera. Respecto al segundo, y teniendo en cuenta que la racionalidad es una estrategia para la maximización de nuestra propia felicidad y que la felicidad no es exclusiva de ninguna edad, sino que se alcanza —en la medida en que se alcance— a lo largo de toda la vida, resulta bastante claro que sería irracional renunciar a la felicidad posible en cada una de las edades por las que atravesamos. Como tercera condición de racionalidad exigiremos que el plan de vida esté bien estructurado.

El plan de vida de *x* en *t* es *interesado* si y sólo si *x* incluye entre sus fines últimos la satisfacción de sus diversos intereses. Esto no implica que todos los fines de *x* en *t* hayan de ser interesados, ni mucho menos. *x* puede tener todos los fines desintere-

sados que quiera; mientras tenga también sus intereses entre sus fines, su plan de vida será interesado.

El plan de vida del héroe o del mártir o del santo no es interesado. Se trata de personajes que se olvidan de sus propios intereses, en aras de sus ideales. Su plan de vida puede resultar admirable, incluso sublime, digno de que les erijamos un monumento. Pero puesto que ese plan de vida olvida su propio bienestar, no resulta el más adecuado para maximizar su felicidad y, por tanto, no es racional. En el sentido que aquí damos a esta palabra, resulta irracional despreocuparse de la propia supervivencia, de la propia salud, de la propia libertad, del propio dolor, etcétera. La cuarta condición de racionalidad de un plan de vida es que sea interesado.

El plan de vida de *x* en *t* es *razonable* si y sólo si incluye entre sus metafines principios revisionistas, que le permiten redefinir y revisar continuamente su propio plan de vida en función de sus cambiantes circunstancias, informaciones, creencias, deseos e intereses.

Quien se empecina en sus propios fines pase lo que pase, desperdicia oportunidades de maximizar su felicidad adaptándose a las nuevas circunstancias, sacando partido de los nuevos conocimientos, aprendiendo de la experiencia, etc. Aunque a veces el empecinamiento práctico es alabado como firmeza de principios, de hecho se trata de una actitud irracional e incluso peligrosa, pues entre otras cosas excluye la solución racional y pacífica de los conflictos, basada en compromisos que exigen concesiones por ambas partes y, por tanto, revisiones de los respectivos sistemas de fines. No hay racionalidad sin pragmatismo. Y el fanatismo es la fuente más segura de irracionalidad. La quinta condición de racionalidad de un plan de vida es que sea razonable.

En una primera aproximación, podemos decir que un plan de vida es racional si y sólo si es coherente, viable, bien estructurado, interesado y razonable. Pero esta definición exige demasiado, pues en la práctica es muy difícil o imposible saber con seguridad si el conjunto de nuestros fines es coherente o viable o bien estructurado o interesado.

Es posible que a partir de nuestros fines y creencias sea posible inferir una contradicción, pero que esa inferencia sea extre-

madamente difícil y complicada y que su descubrimiento requiera un examen atento y grandes dotes lógicas. En este caso, parece exagerado exigir que nuestro sistema de creencias y fines sea consistente. Más bien parece que bastaría con exigir una disposición por nuestra parte a rechazar cualquier contradicción de nuestro plan de vida, a revisar nuestro plan de vida cada vez que nos demos cuenta de una contradicción, a fin de eliminarla.

Lo mismo podemos decir de las otras condiciones. Así, por ejemplo, el que nuestro plan de vida sea interesado requiere que incluya todos nuestros intereses. Pero de hecho nunca acabamos de conocer todos nuestros intereses, siempre tenemos intereses de los que no somos conscientes. Tomada al pie de la letra la condición cuarta, ningún plan de vida sería interesado ni, por tanto, racional. Esto parece igualmente exagerado. Plausiblemente bastaría con exigir la disposición a incluir nuestros intereses en nuestro plan de vida, a medida que los fuésemos conociendo.

Un plan de vida coherente, viable, bien estructurado, interesado y razonable es un plan de vida *idealmente racional*. El plan de vida de x en t será racional si x tiene (en t) la disposición a aproximar lo más que pueda su propio plan de vida a lo que sería un plan idealmente racional. Esta idea es lo que trata de precisarse en la siguiente definición:

x dispone en t de un plan racional de vida si y sólo si:

(1) x tiene en t un plan de vida (un conjunto de fines últimos y metafines conscientemente explicitados).

(2) En la medida en que x lo conoce, su plan de vida es coherente, viable, bien estructurado, interesado y razonable.

(3) x está dispuesto a revisar su plan de vida, cada vez que se dé cuenta de alguna inconsistencia, imposibilidad, ambigüedad, etc., y a completarlo, cada vez que descubra algún nuevo interés.

3.7. *Conducta racional*

Decimos que alguien es consecuente con sus principios si su actuación concreta es compatible con esos principios. De alguien que carece de un plan de vida, de un sistema de fines y meta-

fines que den un sentido a su vida y la orienten en una determinada dirección, no tiene sentido preguntarse si se comporta consecuentemente o no. El comportamiento consecuente es algo que sólo puede afirmarse o negarse de quien dispone de un plan de vida.

x se comporta consecuentemente en t si y sólo si *los fines concretos inmediatos y las intenciones de x en t son compatibles con su plan de vida.* Naturalmente el plan de vida no determina unívocamente cada uno de los actos; se limita a trazar unos límites fuera de los cuales la acción es incompatible con él. Pero esos límites pueden ser amplios.

Mi plan de vida puede prever un margen mayor o menor para la improvisación y la espontaneidad. En realidad, sería fatigoso e insatisfactorio el tener que estar siempre calculando lo que hacer, el no poder seguir con frecuencia nuestros impulsos espontáneos. Vivencias placenteras nos esperan en circunstancias imprevisibles, y sería irracional renunciar a ellas sin fuertes motivos, simplemente porque no están en el plan. Por ello, un plan racional de vida, que es razonable, prevé su constante revisión parcial en función también de esas inesperadas circunstancias y, por tanto, deja amplio margen a la espontaneidad. De todos modos, ese amplio margen no es absoluto. Mis fines últimos, mis restricciones, mis metafines lo limitan de alguna manera. Y si me comporto consecuentemente en un momento dado, he de atenerme en ese momento a esas limitaciones.

El concepto de conducta consecuente es más amplio que el de conducta racional. Puedo comportarme consecuentemente, puedo vivir consecuentemente, aunque mi plan de vida no sea racional. El ermitaño cuyo plan de vida consistía en ayunar y rezar en el desierto, se comportaba consecuentemente si actuaba en consecuencia con ese plan de vida, pero no se comportaba racionalmente, pues su plan de vida era irracional. Puedo vivir consecuentemente sin vivir racionalmente, pero mi conducta no puede ser racional si no es consecuente.

Si tenemos un plan de vida, vivimos premeditadamente. Si vivimos premeditadamente, podemos comportarnos consecuente o inconsecuentemente, según que actuemos de modo compatible con nuestro plan de vida o no. Si nos comportamos consecuentemente, ¿qué más hace falta para que nuestra conducta sea racio-

nal? Por lo pronto, evidentemente, que nuestro plan de vida sea racional. Pero eso no basta. Nuestra conducta consciente, nuestra acción, depende tanto de nuestras creencias como de nuestras intenciones. Podemos actuar irracionalmente, aun cuando nuestras intenciones sean compatibles con un plan de vida racional, simplemente porque nuestras creencias sean irracionales. Si en el hotel me niego a admitir la habitación número 13, porque creo que dormir en la habitación número 13 incrementará la probabilidad de que me ocurra una desgracia esa noche, actúo irracionalmente, no porque mi fin de minimizar el riesgo de que me ocurran desgracias sea irracional (al contrario, parece un fin muy racional), sino porque mi creencia de que el número 13 incrementa la probabilidad de que ocurran desgracias es irracional. La siguiente definición resume estos puntos.

x se comporta racionalmente en t si y sólo si

(1) el sistema de creencias de *x* en *t* es racional;
(2) *x* dispone en *t* de un plan de vida racional;
(3) *x* se comporta consecuentemente en *t*.

La conducta de *x* es racional durante un período de tiempo dado si y sólo si *x* se comporta racionalmente durante ese período.

La cláusula (1) de la definición establece que la racionalidad práctica presupone la creencial, que la creencia racional es un ingrediente indispensable de la praxis racional.

3.8. *Amor y respeto*

El *amor* consiste en la asunción como propios de los intereses de otro. *Amamos a alguien cuando incorporamos en nuestro plan de vida como fines nuestros los intereses suyos.*

El tipo de amor más extendido —pues en gran parte está programado en los genes de nuestra especie (y no sólo de nuestra especie, claro)— es el amor de los padres por sus infantes. Con frecuencia los padres persiguen conscientemente como fines propios la defensa y satisfacción de los intereses de sus infantes.

Uno puede amar a sus infantes y a sus padres, a su cónyuge, a sus amantes y a sus amigos, a su perro y a la cigüeña que anida en la torre de su pueblo. En cualquier caso, sólo son posibles objetos de amor los portadores de intereses. Por eso, podemos amar a animales en general y a humanes en especial, pero no a piedras o muebles o patrias.

La racionalidad, tal como la hemos definido, sólo implica necesariamente un amor: el amor a uno mismo, pues la asunción de los propios intereses entre los propios fines es una condición necesaria de racionalidad. Para ser racional, nuestro plan de vida ha de ser interesado. Pero, de hecho, uno puede amar a otros humanes, además de a sí mismo y puede incluir ese amor entre los metafines de su plan de vida. Ya hemos dicho que uno puede amar —y con frecuencia ama— a sus infantes, a sus padres, a su cónyuge, a sus amigos... El amor puede ser mayor o menor según que concedamos mayor o menor preferencias a los intereses del amado en nuestro sistema de fines.

El amor es un poderoso instinto y una fuente de felicidad, y sería grotesco que la estrategia para maximizar la felicidad lo excluyese. Lo único que excluye la racionalidad es que el amor por el amado nos lleve a olvidarnos de nuestros propios intereses, sustituyéndolos completamente por los suyos. Este tipo de amor loco puede ser quizás admirable desde otros puntos de vista, pero es incompatible con la racionalidad.

Muchos de nuestros fines concretos son acciones y, en especial, transacciones, es decir, acciones que afectan a los intereses de otro [3]. El *respeto* por otro consiste en *someter nuestros transacciones a la restricción de no herir sus intereses*. El amor incluye el respeto —no podemos amar a quien no respetamos—, pero va mucho más lejos en la consideración del otro. El respeto es negativo; el amor, positivo. Respetamos a nuestro vecino, si evitamos poner a todo volumen el televisor o el tocadiscos mientras él descansa. Lo amamos, si compramos los discos que le gustan y lo invitamos a oírlos, o si nos preocupamos de evitar que los demás hagan ruido mientras él descansa. Respetamos a

[3] La distinción entre acciones, en general, y transacciones —acciones que afectan a otros humanes distintos del agente— se encuentra en Charles Fried: *An Anatomy of Values* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970), p. 41 ss.

alguien si no le robamos su dinero. Lo amamos, si le damos de nuestro dinero. Sólo amamos a unos pocos humanes —el amor es demasiado dispendioso de tiempo, energías, medios, etc.—, pero podemos respetar a todo el mundo.

3.9. *Instituciones*

Antes de aprender a comer de un modo elegante, ya sabemos comer. Las reglas de urbanidad determinan que el cuchillo se coge con la mano derecha, que no se ponen los codos sobre la mesa mientras se come, que se mantiene la boca cerrada mientras se mastica, etc. Estas reglas de urbanidad tratan de regular de un modo determinado esa actividad que es el comer. Si no las seguimos al comer, quedaremos mal en determinados ambientes, nuestras maneras serán enjuiciadas desfavorablemente, etc., pero de todos modos comeremos. Podemos comer, podemos incluso pegarnos la comilona del siglo, ignorando o despreciando las reglas de urbanidad. Las reglas de urbanidad no constituyen la acción de comer, sólo tratan de regularla, son reglas regulativas.

Las reglas del ajedrez son de tipo distinto. No ocurre que ya sepamos jugar al ajedrez antes de conocer sus reglas. No podemos jugar al ajedrez si no es siguiendo las reglas del ajedrez. Una regla del ajedrez dice que la torre sólo puede moverse a lo largo de una fila o columna del tablero. Otra dice que el alfil sólo puede moverse en diagonal. Si muevo las fichas del ajedrez de otra manera, no ocurre que esté jugando al ajedrez de un modo poco elegante, groseramente o mal; lo que ocurre es que no estoy jugando al ajedrez en absoluto. Puedo mover la torre en diagonal y ese movimiento puede formar parte de un juego, pero no del ajedrez. Las reglas del ajedrez constituyen el juego del ajedrez, son reglas constitutivas.

Una institución es un conjunto de convenciones o reglas constitutivas que definen y determinan posiciones y relaciones en un área determinada de un modo convencional. Las convenciones o reglas de una institución determinan derechos y deberes, permisos y prohibiciones, premios y castigos, etc.

Cualquier juego reglado (juego en el sentido de *game,* no de *play*) es una institución. El fútbol es una institución que define una serie de posiciones (dos equipos de once jugadores: portero,

delantero centro, etc., un árbitro, las características del campo, del balón y de los dos tiempos), deberes (acatar las órdenes del árbitro), permisos (chutar el balón con el pie), prohibiciones (tocar el balón con la mano), castigos (corner, penalty), premios (goles), etc.

El matrimonio es una institución, un conjunto de convenciones o reglas constitutivas que establecen posiciones (marido y mujer), deberes, derechos, prohibiciones, cómo se obtiene (boda), cómo se pierde (divorcio), etc.

La nacionalidad es una institución, un conjunto de convenciones que establecen posiciones (nacional y extranjero), derechos (ayuda consular, voto, pasaporte, etc.), deberes (servicio militar, etcétera), cómo se adquiere (por nacimiento, matrimonio, permanencia, etc.), cómo se pierde, etc.

El derecho procesal es una institución, un conjunto de convenciones o reglas constitutivas que definen posiciones (juez, fiscal, abogado defensor, acusado, testigo, etc.), derechos (el acusado tiene derecho a un abogado o a no declarar contra sí mismo), deberes (decir la verdad por parte de los testigos), premios y castigos, etc.

Un lenguaje es un conjunto de convenciones o reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas, que determinan posiciones (el que habla: yo; a quien se habla: tú; de quien se habla: él; etcétera), permisos (en castellano se puede decir «si tuviera dinero» o «si tuviese dinero»), prohibiciones (en castellano no se puede decir: «si tendría dinero»), etc.

Las instituciones son uno de los componentes principales de una cultura. Una moral es una institución. Un sistema legal, una ley o una legislación, es una institución. La propiedad, la familia, el gobierno, el parlamento, la escuela y la promesa son instituciones [4].

Las instituciones dan lugar a una serie de relaciones (convencionales) que sólo existen en virtud de las convenciones que las

[4] Si quisiéramos hilar más fino, tendríamos que distinguir entre *estructuras institucionales* —conjuntos de reglas constitutivas que definen, por ejemplo, lo que es (un determinado tipo de) familia o escuela— e *instituciones concretas* —por ejemplo, una familia determinada o una escuela determinada—. Cuando aquí hablamos de las instituciones nos referimos casi siempre a las estructuras institucionales.

constituyen, a diferencia de las relaciones naturales, que se dan o no se dan con independencia de las convenciones de las instituciones de nuestra cultura.

Uno es hombre o mujer, tiene catorce o cincuenta y cuatro años, es rubio o moreno, etc., por naturaleza. Pero uno es mayor o menor de edad, nacional o extranjero, diputado o proscrito, soltero o casado, etc. en virtud de los sistemas de convenciones vigentes en nuestra cultura a los que hemos llamado instituciones. Las relaciones de parentesco sanguíneo, como la relación de maternidad, son relaciones naturales. Las relaciones de parentesco «político» y el matrimonio son relaciones convencionales. Las relaciones de altura o de edad son naturales; las de autoridad, convencionales. La relación de conocimiento en que un humán está con una cosa —fulano conoce la catedral de Toledo— y la relación de autoría en que un escritor está con su obra —Gabriel García Márquez es el autor de *Cien años de soledad*— son relaciones naturales. La relación de propiedad en que uno está con sus pertenencias —esta bicicleta es mía— es una relación convencional. La relación que hay entre una proferencia y el humán que la ha proferido es una relación natural; la relación de la proferencia con la idea que expresa es convencional.

Las relaciones naturales forman parte de la naturaleza y no pueden ser variadas mediante decisiones nuestras. El que alguien sea o no madre de otro, o más viejo o alto que él, no es algo susceptible de ser variado por convención. Pero las instituciones forman parte de la cultura, son conjuntos de convenciones y pueden, por tanto, ser variadas por convención.

Las instituciones no tienen por qué ser de una forma determinada —por ejemplo, de la forma que ahora son en nuestra cultura—. Podemos imaginar o diseñar otras instituciones, otros conjuntos distintos de convenciones. En el fútbol no se puede tocar el balón con la mano. Pero, si queremos, podemos inventar un juego que sea en todo como el fútbol, excepto en que no esté prohibido tocar el balón con la mano. Ya no será fútbol, claro, será otro juego, pero quizás sea más divertido (o quizás no) que el fútbol.

La creencia de que una institución tiene que ser necesariamente de una forma determinada (del pasado: creencia conservadora, o de un presunto futuro: creencia visionaria) es una

forma de alienación, pues nos impide barajar todo el abanico de posibilidades de convención y —ejercitando la imaginación, el razonamiento y la experiencia— elegir en cada momento la que más contribuya a la consecución de nuestros fines y a la satisfacción de nuestros intereses. Por ello con frecuencia las doctrinas políticas, la morales deontológicas, los nacionalismos y otras creencias del mismo tipo constituyen formas de alienación y pseudojustificación de instituciones.

Consideremos la institución de la propiedad. Las relaciones de propiedad no son naturales, sino convencionales. Algo me pertenece a mí o es de mi propiedad o es mío porque así lo determinan ciertas convenciones sociales, plasmadas en una serie de leyes (código civil y mercantil), registros, usos, etc.

Las relaciones de propiedad podrían ser otras que las que son. La propiedad es una institución que puede adoptar muy distintas formas, o, mejor dicho, hay muchas posibles instituciones distintas de la propiedad. En general, se puede considerar que (una institución concreta de) la propiedad es una función que a cada bien y cada momento (de un conjunto de bienes y un intervalo temporal determinados) asigna unívocamente un humán (su dueño) o un conjunto de humanes (sus copropietarios). Esta función puede adoptar muy diversas formas, evidentemente.

La doctrina capitalista, la doctrina marxista, etc. favorecen *a priori* un determinado tipo de institución de la propiedad como el único moralmente aceptable, hacen un fin de él. Desde un punto de vista racional, la institución de la propiedad en cualquiera de sus formas es un medio o instrumento. Ninguna de sus formas es un fin.

Ninguna forma de propiedad es sagrada o superior *a priori* a las demás: ni la integral-comunista (propiedad pública de todos los bienes), ni la socialista marxista (propiedad pública de los bienes de producción y privada de los de consumo), ni la socialdemócrata (propiedad privada de los medios de producción y socialización de los servicios), ni la liberal capitalista (propiedad privada de los bienes de producción en régimen de libre competencia), ni la monopolista (propiedad privada de los bienes de producción sin libre competencia), etc.

En principio, el que la tierra cultivada pertenezca al Estado, o a cooperativas, o a particulares, etc. no es en sí mismo mejor

ni peor (mal que les pese a los doctrinarios de toda laya que han sacrificado los intereses de los humanes al cumplimiento de su doctrina). Depende de los efectos que una u otra institución produzca en cuanto a bienestar de los campesinos, productividad de la tierra, abastecimiento del mercado, etc.

Al enjuiciar instituciones alternativas de la propiedad hay que tener en cuenta dos factores que contribuyen al bienestar general: el factor de igualdad, seguridad y justicia distributiva (que suele ser subrayado por los socialistas) y el factor de productividad, eficiencia y maximización del *output* total (que suele ser subrayado por los economistas del mercado). Sería absurdo ignorar (en nombre de prejuicios doctrinarios) alguno de los dos factores. Un sistema demasiado igualitario conduce al descenso de la productividad y, por tanto, a una disminución del bienestar. Aunque se reparta mejor, al haber menos que repartir, cada uno toca a menos. Un sistema demasiado desigual, por otro lado, conduce también a que el reparto excesivamente desigual eche a perder las ventajas de una mayor productividad. La optimización de la productividad se ve favorecida por la desigualdad de las remuneraciones, siempre que ésta actúe como incentivo. Sirve de incentivo, cuando esta desigualdad remunera o premia el trabajo, el éxito, el riesgo, el ahorro, etc. Pero la herencia del patrimonio, que acumula y multiplica las desigualdades, no cumple ninguna de esas funciones. Una posible institución de propiedad óptimamente eficaz combinaría las desigualdades remunerativas de los ingresos con la confiscación automática y subsiguiente reparto igualitario de las propiedades a la muerte de los que las han ganado. En fin, aquí no se trata de diseñar (y menos de defender) ningún tipo concreto de institución de propiedad, sino sólo de mostrar que hay muchos tipos distintos posibles, algunos de los cuales no están incorporados en ninguna de las doctrinas tradicionales.

3.10. *Aceptación de instituciones*

Nuestra vida sería agotadora y dificilísima si constantemente tuviéramos que estar pensando y decidiendo acerca de cada uno de nuestros actos inconscientes (una sístole del músculo cardíaco, la aceleración del ritmo respiratorio al descender el nivel de

oxígeno de la sangre, etc.). Afortunadamente no tenemos que pensar en ello. Nuestra herencia biológica basta para que «sepamos» lo que hacer en cada caso.

Igualmente, nuestra vida sería abrumadoramente complicada si tuviéramos que reflexionar y decidir acerca de cada uno de nuestros actos conscientes. La cultura nos simplifica y facilita la vida, proporcionándonos pautas y moldes ya establecidos de acción, listos para ser usados en cualquier momento. Diversas instituciones culturales nos dicen cómo comer, cómo vestirnos, cómo viajar, cómo despedirnos, etc. La institución del lenguaje, por ejemplo, nos permite transmitir todo tipo de mensajes. Imaginemos lo arduo que sería comunicarnos —o pensar— sin la ayuda del lenguaje.

Una institución es un conjunto de convenciones o reglas constitutivas que determinan posiciones y relaciones de un modo convencional. Ahora bien, nosotros podemos aceptar esas convenciones o no aceptarlas, podemos jugar al «juego» por ellas definido o no jugar. Una parte importante del proceso de educación de los infantes consiste en su aculturación o socialización, es decir, en inducirlos a conocer y aceptar las convenciones de las principales instituciones de nuestro sistema sociocultural y a actuar en consecuencia. La educación es fundamental para la transmisión de la cultura y el mantenimiento de la sociedad. Pero al llegar a una cierta edad, podemos replantearnos la conveniencia de aceptar las instituciones conforme a las que estamos actuando, porque así nos han educado.

Aceptamos una institución si decidimos jugar al juego definido por sus reglas. Una vez aceptada, esta aceptación nos impone obligaciones. Si aceptamos hablar francés, esto nos impone obligaciones —si no las cumplimos, no hablamos francés—. Si decidimos jugar al ajedrez, esto nos impone obligaciones —si no las cumplimos, no jugamos al ajedrez—. Si decidimos someternos a un arbitraje, hemos de cumplir la sentencia arbitral —si no lo hacemos, no nos sometemos al arbitraje—. Si prometemos algo, asumimos ciertas obligaciones —si no las asumimos, no lo prometemos.

Respecto a una institución puedo plantearme dos tipos completamente distintos de preguntas: (1) ¿debo hacer esto o lo otro, según esa institución?, (2) ¿acepto esa institución? La pri-

mera es la pregunta por las obligaciones que me impone una religión o una moral o una ley o un juego o una lengua. La segunda es la pregunta de si quiero abrazar esa religión o de si acepto esa moral o esa ley o de si quiero jugar a ese juego o hablar en esa lengua.

La racionalidad exige una puesta en cuestión consciente de las instituciones en las que participamos. Si examinada la institución creemos racionalmente que corresponde a nuestros fines e intereses, dentro de las limitaciones que impone la realidad, la aceptaremos. Si del examen crítico se desprende que es contraria a nuestros intereses, la rechazaremos. Aceptar como normas interiorizadas de nuestra acción las reglas de una institución contraria a nuestros intereses no sólo es irracional, sino que constituye una forma de alienación.

3.11. *Alienación*

El agente racional explora sus propios intereses y los asume como fines de su acción. El agente racional produce la impresión de estar centrado, de hacer lo que le conviene, de sacar a la vida todo el jugo posible. Si el agente se comporta del modo contrario, si voluntariamente actúa de un modo contrario a sus propios intereses, da la impresión de estar descentrado, de que actúa como desde fuera de sí mismo, de estar alienado.

La alienación es la situación del agente que voluntariamente persigue fines contrarios a sus propios intereses. De tal agente decimos que está alienado.

El Diccionario de la Real Academia Española define «alienado», en su segunda acepción, como loco o demente. Y con frecuencia denominamos alienados a los internos de los manicomios. Ya en latín, *alienare mentem alicuius* significaba volver loco a alguien, y *alienatio mentis* significaba enajenación mental, locura. Evidentemente, el loco es un alienado, pues con frecuencia persigue fines contrarios a sus propios intereses, y no porque alguien lo obligue, sino voluntaria y espontáneamente.

Desgraciadamente hay formas de alienación más frecuentes que la locura. Ya hemos citado la aceptación interiorizada de una institución que resulta claramente lesiva de los propios intereses

como una forma de alienación. Un tipo frecuente de alienación lo constituyen las creencias religiosas, que inducen a los creyentes sinceros a abstenerse de placeres y a aceptar (o incluso buscar) dolores y sacrificios innecesarios y contraproducentes para sus propios intereses. Otro tipo de alienación consiste en la renuncia a los propios intereses «meramente» individuales en aras de los presuntos y supuestamente gloriosos intereses de algún (pseudo) animal metafísico.

Los únicos sujetos de intereses y (eventualmente) de deseos y fines son los animales y en especial estos mamíferos que somos los humanes. Amamos a otro si asumimos sus intereses como fines nuestros. Por tanto, sólo los animales —y en especial los humanes— son posibles objetos de amor.

A veces se atribuyen —de un modo espúreo— intereses, deseos y fines a entidades como la patria, la nación, el pueblo, la iglesia, el partido, la empresa, la familia, etc., y se habla de ellos como si fueran portadores de intereses, deseos y fines, como si fueran animales metafísicos.

Con frecuencia se piensa, por ejemplo, que el animal metafísico que es la patria tiene intereses suyos, como cualquier animal. La patria o nación tendría un interés en la homogeneidad de la población, homogeneidad racial, lingüística, religiosa, etc. En nombre de este presunto interés del animal metafísico fueron expulsados los asiáticos de Uganda por Idi Amín, fueron medio exterminados los kurdos por los árabes en Siria e Irak, fueron exterminados del todo los judíos de Alemania por Hitler, etc.

La patria tendría asimismo interés en extender sus fronteras —piénsese en Stalin, aprovechando el final de la segunda guerra mundial para extender, como buen patriota, las fronteras de su país (que ya era el más extenso del mundo) a expensas de los demás países, aunque éstos fueran mucho menos extensos y mucho más densamente poblados—. Al menos se considera que la patria tiene interés en defender sus fronteras. Los ejércitos son precisamente una especie de guardaespaldas de esos animales metafísicos que son las naciones.

Los nacionalistas piensan que los intereses de los animales concretos que son los humanes son menos importantes o nobles —son más bajos, mezquinos y egoístas— que los intereses del animal metafísico que es la nación. Por ello, los intereses de los

animales concretos —de los humanes— que componen la población han de ser sacrificados en aras de los intereses del animal metafísico, cada vez que éste así lo requiera. El ciudadano ha de sacrificarse en aras de la nación, por ejemplo, pagando por los bienes un precio superior al del mercado mundial o haciendo el servicio militar o incluso muriendo para extender o defender las fronteras de su nación. Es curioso que la policía —la institución encargada de defender a los animales concretos que somos los humanes de ser asaltados, violados, etc.— tenga menos prestigio y recursos que el ejército —la institución que monta la guardia del animal metafísico, la patria.

La alienación nacionalista es en estos momentos quizás la más peligrosa de todas, pues ha alcanzado en nuestros días una virulencia exacerbada, que impide toda solución racional de los problemas globales y lesiona gravemente los intereses de la mayoría de los humanes. Las más absurdas y arbitrarias fronteras se consideran sagradas y con frecuencia dentro de ellas se oprime implacablemente a la población, amparándose en el principio de la soberanía nacional y de la no ingerencia. La falta de libre circulación de bienes y humanes, las aduanas y restricciones fronterizas, crean enormes y costosas distorsiones en la localización y estructura del sistema económico mundial. La mitad del *curriculum* escolar de muchos países está íntegramente dedicado a imbuir los prejuicios nacionalistas en las mentes de los infantes. Incluso el movimiento marxista, que había nacido como un internacionalismo, ha degenerado, parcelándose en un nacionalismo estrecho y cerrado allí donde ha llegado al poder.

3.12. *Bienestar y felicidad*

Cada especie animal tiene su tipo de bienestar, un conjunto de condiciones objetivas —sus intereses— que determinan su supervivencia, su salud, el despliegue de sus capacidades y actividades características, su ausencia de dolor, etc. El bienestar del humán estriba también en la satisfacción de una serie de intereses característicos: supervivencia, salud, libertad, dinero, seguridad, tranquilidad, compañía, información, posibilidad de los placeres de la conversación, del sexo, del contacto con el arte y

la naturaleza, ausencia de dolor, de miedo, de ansiedad, de depresión, etc. En definitiva, el bienestar es aquello que todos —en la medida en que no estamos alienados— deseamos, con independencia de los fines originales o peculiares que cada uno de nosotros persigamos por nuestra cuenta. El bienestar es la buena vida.

El placer es una sensación especialmente agradable y normalmente de corta duración que acompaña a determinadas vivencias y experiencias. Cuando el placer es intenso, llena completamente nuestra conciencia, y, mientras dura, nos produce una gran satisfacción. Las vivencias que producen placer varían según los individuos. Lo que al uno le produce placer, al otro le repugna. Y no todos experimentan los placeres con la misma intensidad.

¿Qué relación hay entre bienestar y placer? El bienestar es más universal y objetivo, el placer es más idiosincrático y subjetivo. En definitiva, el bienestar es una situación en la que se dan una compleja serie de condiciones objetivas físicas y sociales; el placer consiste en la excitación eléctrica de determinadas zonas del cerebro. El bienestar es un estado permanente o al menos de larga duración; el placer es una experiencia momentánea. El bienestar incluye esencialmente la posibilidad real de buscar y encontrar placer, pero no el placer mismo. Podemos vivir bien, podemos vivir en bienestar, sin experimentar placeres. A la inversa, podemos experimentar placeres muy intensos, aun viviendo en la miseria, aun viviendo mal. El placer es la sal de la vida. El bienestar es la carne y el arroz. El bienestar sin placer es bienestar soso e insípido, pero bienestar al fin y al cabo. Y el placer sin bienestar no alimenta, pero encandila.

El campo del placer es un asunto privado de los individuos. El bienestar, por el contrario, es el tema y el fin central de toda política racional. Los factores del bienestar son objetivos, en gran parte sociales e iguales —o al menos parecidos— para todos. La finalidad de la acción política (colectiva) no es el engorde y la gloria de algún animal metafísico, como la patria, ni la realización sobre la Tierra de los ideales o profecías de alguna doctrina, ni el cumplimiento de abstractos principios morales o jurídicos. La finalidad de la acción política racional es conseguir el máximo de bienestar para todos los afectados. Este es el rasero por el que

el político racional sopesa y juzga todos los programas, instituciones, sistemas políticos y económicos, etc.

Podemos disfrutar de bienestar y de placeres. Esto garantiza que no somos desgraciados. Pero no garantiza en modo alguno que seamos felices. Podemos nadar en la abundancia, estar sanos, gozar de placeres hasta la saciedad y, sin embargo, sentir un vacío y una sequedad interiores, una sensación de hastío y de desgana, constatar que nuestra vida carece de sentido, que no hemos sabido encauzarla.

Nuestros fines se dividen en dos clases: los interesados y los desinteresados. El bienestar consiste en la satisfacción de nuestros fines interesados. Pero el bienestar puede ir acompañado de la falta de fines desinteresados o de su frustración. En ese caso vivimos bien, pero no somos felices. Un padre o una madre no son felices si sus infantes son desgraciados, aunque ellos vivan bien, pues han incluido el bienestar de sus infantes entre sus propios fines (desinteresados). Un amante de la naturaleza no es feliz si los bosques que lo rodean son talados o degradados, si los animales silvestres que él ama son cazados o exterminados, aunque mantenga un adecuado nivel de bienestar, pues ha incluido la salvación de esas parcelas de naturaleza entre sus propios fines (desinteresados). El grado en que un investigador o un artista consigan la felicidad depende a veces de que logren o no descubrir o crear lo que pretenden, aun en el caso de que ello no afecte para nada a su bienestar.

Si bien puede haber bienestar sin felicidad, no puede haber felicidad sin bienestar. Como ya señalaba Aristoteles, los que dicen que el humán bueno puede ser feliz incluso padeciendo tortura o infortunio, no saben lo que dicen [5]. El concepto (de origen religioso) de una felicidad ajena al bienestar juega un papel ideológico —en la acepción peyorativa marxiana de esa palabra— de consuelo ilusorio por la desgraciada situación real y de alienación encubridora, que impide tomar conciencia de esa situación y superarla.

Si estamos enfermos, no somos felices. Si tenemos frío o hambre crónicas, no somos felices. Si vivimos atemorizados, deprimidos o perseguidos, no somos felices. Si vivimos en continua

[5] Aristoteles, *Etica Nikomakhia,* libro VII, 13.

tensión y alejados de la naturaleza, el arte y el placer, no somos felices. Si vivimos mal, no somos felices. Podemos alegrarnos de que les vaya bien a los humanes que amamos, de que se acabe con el exterminio de los cachalotes, de probar un nuevo teorema. Si a pesar de ello nos va mal y nos vemos presos, pobres y enfermos, no somos felices.

En resumen, sin bienestar no somos felices, pero el bienestar no basta para que lo seamos, ni aunque lo sazonemos de placeres. ¿Qué más hace falta? Hace falta dar un sentido a nuestra vida, marcarle fines (en parte desinteresados) y tener éxito en su consecución. Somos felices si vivimos bien y además nuestra vida está orientada hacia fines y vemos que poco a poco los vamos consiguiendo. La felicidad es igual a bienestar + consecución de nuestros fines últimos. Como ya sabía Aristoteles [6], la felicidad consiste en vivir bien y actuar con sentido y éxito.

Vivir en bienestar, gozar de los placeres de este mundo, dar un sentido a nuestra vida marcándole metas capaces de hacernos vibrar, de tensar nuestras energías en una dirección y de ponernos a prueba, esforzarnos en su consecución y observar que vamos teniendo éxito en la empresa: he ahí la felicidad. En la medida en que en algún período de nuestra vida lo hayamos logrado, en esa medida habremos sido felices.

La felicidad es lo mejor a que el humán puede aspirar, y todos oscuramente aspiramos a ella. Si somos racionales, tratamos de conseguirla de un modo consciente y eficaz. La racionalidad es el método para maximizar nuestra consecución de la felicidad.

La felicidad que alcancemos no depende sólo de lo racionales que seamos, de nuestro mérito, nuestra inteligencia o nuestra acción. En gran parte depende también de la suerte que tengamos, del destino. Según que seamos más o menos guapos o feos, fuertes o débiles, equilibrados o depresivos, de familia o país rico o pobre, etc., la consecución de la felicidad será más o menos fácil para nosotros. Además, el día menos pensado un accidente imprevisible siega la vida de nuestros allegados y nos sume en la soledad, o nos deja ciegos o tullidos, menguando cruelmente nuestras posibilidades de felicidad.

---

[6] Aristoteles, *Etica Nikomakhia,* libro I, 4 y 18.

Es absurdo negar el destino o rasgarse las vestiduras ante sus golpes ciegos. Al destino y a la muerte sólo cabe mirarlos cara a cara y aceptarlos, como aceptamos la presencia de las montañas y el carecer de plumas.

Pero el destino no sólo golpea. También ofrece a veces oportunidades inesperadas de bienestar, de placer o de descubrimiento. Si las dejamos pasar, nuestra felicidad saldrá disminuida. Por eso el agente racional está siempre alerta y despierto, dispuesto a echar mano con energía y decisión de las oportunidades que el destino le depare. Entre la muerte y el destino nos queda siempre un cierto margen de maniobra. Sobre ese estrecho margen construimos el frágil edificio de nuestra felicidad posible.

Entre la algarabía de los brujos, los agitadores y los mercaderes, que pretenden hacernos olvidar nuestros propios intereses y embarcarnos en batallas que no son las nuestras, y el majestuoso caos de un universo indiferente, que constantemente nos recuerda la futilidad de nuestras metas, avanzamos. Avanzamos sin mirar atrás, siguiendo el rumbo que nosotros mismos nos hemos marcado, y a la espera de caer en la inevitable emboscada que la muerte nos ha tendido, escrutamos el camino y gozamos con fruición desengañada de los frutos que crecen a su vera. Y así hacemos del camino hacia la muerte una fiesta y una exploración.

4. CREER Y SABER

Cada uno de los verbos «creer», «saber» y «conocer» se usa de diversas maneras y con significados distintos. Un tipo de confusión conceptual frecuente en las discusiones gnoseológicas procede de la no distinción entre los diversos significados de estos verbos, del malentendido consistente en confundir uno de sus significados con otro. Pero incluso cuando uno de estos verbos se usa con un solo significado, la falta de claridad respecto a lo que queremos decir cuando usamos ese verbo con ese significado puede constituir una fuente de confusiones.

El presente estudio pretende ser una contribución a la realización de dos tareas: (1) la tarea de distinguir entre sí los diversos usos y significados de los verbos citados, y (2) la tarea de dilucidar o explicitar el significado correspondiente a algunos de sus principales usos. De paso y al final se hacen algunas consideraciones acerca de las nociones de aceptación de una idea y de justificación de una creencia.

4.1. *Usos de «creer»*

El verbo «creer» aparece en diversos tipos de oraciones que se diferencian unos de otros por la ausencia o presencia de determinadas preposiciones y construcciones gramaticales.

Hay un uso de «creer» que es el principal, en el sentido de que los demás usos son reducibles a él. Se trata del «creer que», que usamos cuando decimos que x cree que φ (donde x es un humán y φ, una idea), como en las siguientes oraciones:

1) Colón creía que la Tierra es redonda. Creo que esta tarde va a llover. Creían que iban a ganar mucho dinero.

Este es el uso más frecuente de «creer» y, además, el más importante, pues los demás usos se pueden parafrasear en función suya, como a continuación veremos.

Un uso distinto, pero fácilmente reducible al primero, es el de creer algo, que se manifiesta en oraciones como:

2) He creído la noticia desde el primer momento. Mi abuela cree todo lo que oye por la radio.

Estas oraciones pueden parafrasearse como «he creído que la noticia era verdad desde el primer momento» y «mi abuela cree que todo lo que oye por la radio es verdad». Otra paráfrasis posible, que recurre a la cuantificación sobre ideas, sería «hay una idea φ tal que la noticia consiste en φ y yo he creído que φ desde el primer momento» y «para cada idea φ, si mi abuela oye por la radio que φ, entonces cree que φ».

Hay dos usos de «creer» seguido de «a», el creer a alguien a secas y el creer a alguien (+adjetivo). Ejemplos del primero de los usos de «creer a» son las siguientes oraciones:

3) Margarita siempre cree a su padre. No puedo creer a ese testigo. Te creo.

Este tercer uso de «creer» es reducible al segundo, y, por tanto, indirectamente, al primero. Cuando decimos que x cree a y queremos decir que x cree lo que y dice, o, si se prefiere que x cree que lo que y dice es verdad.

Así podemos parafrasear las oraciones de (3) como «Margarita siempre cree que lo que le dice su padre es verdad», etc.

Ejemplos del segundo uso de «creer a», del «creer a» (+adjetivo) son los siguientes:

4) Lo creo capaz de cualquier cosa. Me creían derrotado. Todo el mundo te cree culpable.

Este cuarto uso de «creer» es directamente reducible al primero. Que *x* cree a *z* tal significa que *x* cree que *z* es tal. De este modo podemos parafrasear las oraciones de (4) como «creo que (él) es capaz de cualquer cosa», «creían que (yo) estaba derrotado» y «todo el mundo cree que eres culpable».

Otro uso de «creer» es el «creer» (+verbo), tal como aparece en los siguientes ejemplos:

5) Pedro cree haber encontrado la solución definitiva. Eduardo cree contar con nuestro apoyo, pero se equivoca.

Este uso de «creer» es también directamente reducible al «creer que». Las oraciones de (5) son fácilmente parafraseables como «Pedro cree que ha encontrado la solución definitiva» y «Eduardo cree que cuenta con nuestro apoyo, pero se equivoca».

El verbo «creer» seguido de «en», el «creer en», se usa de dos maneras relacionadas pero distintas. Un uso de «creer en» se manifiesta en estas oraciones:

6) Juan cree en Dios. Los escoceses creen en fantasmas. Hace doscientos años poca gente creía en los átomos .

Cuando decimos en este sentido que *x* cree en *y* queremos decir que *x* cree que *y* existe. Así, las oraciones de (6) se pueden parafrasear como «Juan cree que Dios existe», «los escoceses creen que los fantasmas existen» (o «que hay fantasmas») y «hace doscientos años poca gente creía que los átomos existen» (o «que hay átomos»).

7) Marcelo cree en la astrología. Juan no cree en la democracia. Creemos en la revolución.

Cuando aquí decimos que *x* cree en algo queremos decir que *x* cree que ese algo funciona, que es eficaz, que triunfará. Así, podemos parafrasear las oraciones de (7) como «Marcelo cree que la

astrología es una ciencia seria», «Juan no cree que la democracia ser un régimen eficaz (para la solución de los problemas colectivos)» y «creemos que la revolución triunfará».

El somero análisis de los usos del verbo «creer» que acabamos de llevar a cabo parece mostrar que todos ellos son reducibles al «creer que», es decir, que todas las expresiones en que aparece el verbo «creer» pueden parafrasearse como expresiones en que sólo aparece «creer que». Por ello, podemos centrar nuestra atención en las oraciones en que aparece «creer que».

4.2. *Variedades de «creer que»*

Aunque la expresión «creer que» tiene la misma forma gramatical en todas las oraciones en las que la usamos, lo que queremos decir con ella no es siempre exactamente lo mismo. Usamos la expresión «creer que» con significados interrelacionados, pero no del todo coincidentes. Tratemos de aislar esos significados.

Si alguien cree que φ (donde φ es una idea), decimos que φ es una creencia suya. Decir que φ es una creencia de x equivale a (significa lo mismo que) decir que x cree que φ. Puesto que hay diversos significados de «creer que», habrá diversos tipos de creencias. La tarea de aislar los diversos significados de «creer que» es la misma que la de separar los distintos tipos de creencias.

Con frecuencia atribuimos a alguien creencias que él nunca se ha formulado explícitamente. Me siento con tranquilidad y energía en la silla, creyendo implícitamente que resistirá mi peso. Pero no lo resiste y me caigo al suelo con singular estrépito. (Gran parte de los *gags* de las películas cómicas son de este tipo.) Si alguien ha observado lo sucedido, podría comentar: «él (es decir, yo) creía que la silla resistiría, no sabía que estaba rota». Y sin embargo, yo nunca había pensado en la silla. Fulano va cada mañana al estacionamiento donde deja su automóvil, sin pensar temáticamente que el estacionamiento estará abierto, que su automóvil estará donde lo había dejado, etc. Pero si se encuentra con el estacionamiento cerrado o con que le han robado su coche, se llevará una desagradable sorpresa. Un observador puede

comentar: «se ha enfadado, porque creía que el estacionamiento estaría abierto (o que su automóvil estaría allí)». Y sin embargo, fulano no había pensado en el estacionamiento ni en el coche hasta llegar allí; de hecho durante el camino había ido pensando en la persona a la que iba a visitar. Llamamos a este tipo de creencias que tenemos (o que se nos atribuyen), pero en las que no hemos pensado, creencias *implícitas* o *inconscientes*. Ando tranquilamente por la calle, porque creo (implícitamente, inconscientemente) que el suelo me va a sostener, que los huesos de mis piernas no se van a quebrar, que ningún avión va a bombardear la calle, que el aire va a tener la adecuada proporción de oxígeno, etc. No pienso en nada de esto, pero me llevaría una sorpresa si así no ocurrera, y si alguien me preguntase sobre ello, respondería que sí. Si creo implícitamente que φ, y alguien (aunque sea yo mismo) me preguntara que si φ, le contestaría que sí, que creo que φ. Pero entonces φ habría dejado de ser una creencia implícita para convertirse en una creencia explícita o consciente.

La creencia *explícita* o *consciente* de que φ presupone la consideración de que φ. El que yo crea explícitamente que la silla va a resistir mi peso presupone que haya pensado en ello, que haya considerado la idea de que la silla va a resistir mi peso. Considerar una idea es pensarla, es fijarse en ella o traerla a colación, tanto si es para aceptarla como si es para rechazarla, o para preguntarse si es verdadera o falsa, o para lamentar lo en ella formulado o para desearlo, o simplemente para pensarla como hipótesis.

Siempre que digo que creo que φ, creo que φ en sentido explícito o consciente o, lo que es lo mismo, φ es una creencia explícita o consciente mía. Pero puedo creer conscientemente que φ sin decirlo. Puedo pararme a pensar cuál es el camino más corto para ir a un sitio al que no he ido hasta ahora. Después de consultar el plano, decido que el camino más corto es uno determinado (el que pasa por el puente de la Alameda) y lo tomo. Aunque no haya abierto la boca, habré considerado mentalmente el asunto, le habré prestado atención y, por tanto, mi creencia de que el camino más corto es el que pasa por el puente de la Alameda será una creencia explícita o consciente.

A. W. Collins [1] ha señalado que puede ocurrir que alguien tenga una creencia inconsciente que no sea reconocida a nivel consciente al ser considerada. De la conducta de alguien puede desprenderse que la persona en cuestión considera peligroso entrar en competición con otros (siempre lo evita, etc.), que cree que es peligroso entrar en competición con otros. Pero preguntado si lo cree, dice que no. Sólo a través de un tratamiento psicoanalítico llega a darse cuenta de esa creencia suya. O alguien actúa de tal manera que manifiesta un prejuicio respecto a la capacidad intelectual de las mujeres, confiriéndoles siempre peores notas, etc. De su conducta se desprende que cree que las mujeres no pueden obtener tan buenos resultados intelectuales como los hombres. Pero preguntado si cree eso, dice que no. Y sólo una vez confrontado con los muchos casos en que ha juzgado desfavorablemente los resultados de las mujeres, empieza a darse cuenta de que, en efecto, creía tal cosa. A estas creencias que no se reconocen de inmediato, que no se hacen explícitas al ser objeto de pregunta, podemos llamarlas creencias subconscientes. Alguien podría discutir el que haya creencias subconscientes, pero aquí no vamos a entrar en esa discusión. Sólo nos interesa distinguir dos tipos de creencias inconscientes: las creencias inconscientes que se explicitan conscientemente en cuanto uno se interroga por ellas y las creencias inconscientes que no se reconocen conscientemente aunque uno se interrogue por ellas. A las primeras (que son la gran mayoría) podríamos llamarlas —en contraposición a las segundas— creencias *preconscientes;* a las segundas (si es que las hay), creencias *subconscientes.*

Cuando digo que creo que φ en sentido explícito o consciente, puedo querer decir dos cosas distintas [2]. A veces quiero decir que, habiendo considerado φ, más bien me inclinaría por φ que por no φ; que pienso que φ, aunque no estoy seguro; que opino

[1] Véase *Arthur W. Collins: Unconscious Belief,* The Journal of Philosophy, vol. 66 (1969).

[2] La misma ambigüedad se da en el verbo inglés *to believe,* en el alemán *glauben* y en el francés *croire.* Por ejemplo, respecto a este último el diccionario *Lexis* de la lengua francesa (Larousse, 1975) da como primeras acepciones: (1) *considérer comme vrai, être convaincu de quelque chose.* (2) *estimer probable ou possible.*

que φ, que conjeturo que φ; que me parece que φ; que sospecho que φ; que tengo le impresión de que φ. En estos casos diremos que creo dubitativamente que φ. Otras veces quiero decir que, habiendo considerado φ, acepto φ; mantengo que φ es verdad; juzgo que φ; afirmo que φ. En estos casos diremos que creo asertivamente que φ. Cuando digo que creo que la Tierra gira en torno al Sol o que creo que mientras no se reduzca la inflación no se podrá evitar la depreciación de nuestra moneda, estoy usando el verbo *creer* en sentido asertivo. Cuando a la pregunta «¿Vendrá tu prima a la fiesta?», respondo. «No sé, pero creo que sí», o cuando digo que creo que mañana va a hacer buen tiempo, pero que no estoy seguro, estoy usando el verbo «creer» en sentido dubitativo.

El siguiente esquema resume los diversos usos de «creer que» analizados hasta aquí:

- *x* cree que φ
  - *x* cree inconscientemente (implícitamente) que φ
    - *x* cree subconscientemente que φ
    - *x* cree preconscientemente que φ
  - *x* cree conscientemente (explícitamente) que φ
    - *x* cree dubitativamente que φ
    - *x* cree asertivamente que φ

Para las creencias puede formarse este otro esquema, paralelo al anterior:

- creencia
  - inconsciente o implícita
    - subconsciente
    - preconsciente
  - consciente o explícita
    - dubitativa
    - asertiva

4.3. *Creencia consciente asertiva*

Para evitar confusiones conceptuales, hemos analizado los diversos usos de «creer» y las diversas variedades de «creer que». Pero en realidad lo único que aquí nos interesa es dilucidar el significado de la expresión «*x* cree que φ», usada en el sentido consciente y asertivo de «creer que». De ahora en adelante, cuando usemos «creer que», a secas, se debe entender que usamos esa expresión en sentido consciente (o explícito) y asertivo. Igualmente, cuando hablemos de creencias, a secas, estaremos hablando de creencias conscientes asertivas.

Quizás convenga, antes de ponernos a analizar los posibles componentes peculiares de la creencia consciente asertiva, preguntarnos por los posibles componentes comunes de los diversos tipos de creencias que acabamos de distinguir. ¿Tienen algo en común estos diversos tipos de creencias? ¿Tienen algo en común las diversas circunstancias en las que decimos de alguien que cree algo?

Cuando atribuimos a alguien una creencia implícita, cuando de la observación de su conducta inferimos que cree que φ, parece que queremos decir que tiene una disposición o tendencia a comportarse como si φ fuera verdad. Pero en esta atribución, como en cualquier otra, podemos equivocarnos. El elevador ha estado estropeado toda la semana y los vecinos han tenido que subir a pie las escaleras que conducen a sus apartamentos. Pero hoy han arreglado el elevador y los vecinos ya lo utilizan. Sin embargo vemos que el señor Restrepo llega al portal y sube jadeando las escaleras que llevan a su apartamento, en el último piso. Es natural si alguien comenta: «El señor Restrepo cree que el elevador todavía está estropeado. No se ha enterado de que ya funciona de nuevo.» Quien esto comenta atribuye al señor Restrepo la creencia de que el elevador está todavía estropeado, es decir, la disposición a actuar como si el elevador todavía estuviera estropeado. Eso es lo que quiere decir con su atribución. Claro que puede equivocarse. Puede ser que, en efecto, el señor Restrepo no sepa que el elevador funciona de nuevo, y por tanto, tenga una disposición a actuar como si no funcionase, disposición que conduce en este caso al señor Restrepo a subir a su apartamento por las escaleras, sudando y jadeando. Pero tam-

bién podría ser que el señor Restrepo no tuviese ninguna disposición a actuar como si el elevador estuviera estropeado, sino que supiese perfectamente que ya lo han arreglado (se lo ha dicho la portera), pero que, sin embargo, subiese a pie las escaleras por indicación de su médico, que le ha recomendado hacer más ejercicio y en especial no perder ninguna oportunidad de subir las escaleras andando, por bien que funcionen los ascensores.

Una disposición no es algo observable en la conducta de un individuo. Es algo inobservable, pero inferible de esa conducta observable. La conducta observada no garantiza en ningún caso la posesión de la disposición. Que el individuo cuya conducta observamos posee una determinada disposición (por ejemplo, a actuar como si fuera verdad) es una hipótesis falible y refutable. Por eso cuando atribuimos creencias a alguien en función de su conducta, fácilmente podemos equivocarnos. Pero cuanto mejor conozcamos al individuo, sus deseos y sus circunstancias, con tanta mayor confianza podremos inferir disposiciones (y en especial creencias) de la observación de su conducta.

Hemos visto que cuando decimos que fulano cree (implícitamente) que φ, queremos decir que fulano tiene una tendencia o disposición a actuar como si φ fuera verdad. Pero ¿queremos decir eso también cuando decimos que fulano cree (explícitamente) que φ? En primer lugar está claro que, en cualquier caso, queremos decir también otras cosas, como que fulano ha considerado en algún momento la idea de que φ. Si no, no se trataría de una creencia explícita o consciente. Pero, y aunque sea en segundo lugar, qué duda cabe que lo que queremos decir cuando decimos que fulano cree (explícitamente) que φ incluye que fulano tiene una disposición a comportarse como si φ fuese verdad. Si x nos dice que cree que φ, y luego vemos que se comporta como si no fuese verdad que φ (es decir, si de su conducta inferimos una disposición a comportarse como si no fuera verdad que φ), entonces lo más probable será que pongamos en duda la sinceridad de x al decirnos que creía que φ. Si un vendedor de automóviles nos dice que cree que los automóviles de la marca por él representada son los más baratos, seguros, duraderos, confortables, mejor acabados y más adecuados al tránsito rodado de nuestra ciudad, y luego nos enteramos de que él mismo nunca compra coches de esa marca, sino siempre de otra distinta, por

lo menos nos entrarán sospechas sobre la sinceridad de su manifestación de creencia.

En efecto, si alguien dice de sí mismo que cree que φ, no puede equivocarse respecto a su creencia. Yo puedo equivocarme al atribuir creencias a otro, pero no a mí mismo. Como suele decirse, yo soy una autoridad respecto de mis propias creencias. Y el que yo crea que φ significa, entre otras cosas, que tengo una disposición a actuar como si φ fuera verdad. Por eso, si alguien dice que cree que φ y luego pensamos poder inferior que se comporta como si φ no fuera verdad, concluimos no que se equivoca, sino que nos engaña. Ponemos en duda no su conocimiento de sus creencias, sino la sinceridad de sus manifestaciones.

Como acabamos de ver, cuando decimos que x cree (conscientemente) que φ, queremos decir al menos dos cosas: (1) que x tiene una disposición a actuar como si φ fuera verdad, y (2) que x ha considerado (se ha fijado en, ha pensado) la idea de que φ. Según R. B. Brithwaite [3] (aplicándolo a *believe*, claro) esto sería todo y sólo lo que queremos decir, cuando decimos que x cree que φ.

Puede parecer que si decimos que x cree (conscientemente) que φ, además de querer decir que x tiene una disposición a actuar como si φ y que x ha considerado la idea de que φ, queremos decir algo más, algo así como que x asiente a φ o acepta que φ. En efecto, al hablar de las creencias subconscientes, vimos que x puede tener una tendencia a actuar como si φ (como si la competición siempre fuera peligrosa, como si las mujeres siempre fueran intelectualmente menos capaces que los hombres...), y por ello le podemos atribuir la creencia de que φ, pero que, al preguntarle que si φ y ,por tanto, al considerar x φ, x respondía que no φ. En estos casos se daba la disposición a actuar como si φ junto con la consideración de φ y, sin embargo, no atribuíamos a x la creencia consciente de que φ, sino sólo la creencia inconsciente (e incluso subconsciente) de que φ. Lo que nos impedía atribuir a x la creencia consciente de que φ era precisamente la falta de asentimiento o aceptación de que φ, manifestada en su respuesta de que no φ.

---

[3] Véase *R. B. Braithwaite: The Nature of Believing*, Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 33 (1932-33).

Así pues, parece que cuando decimos que *x* cree (conscientemente) que φ, queremos decir al menos tres cosas: (1) que *x* tiene una disposición a comportarse como si φ, (2) que *x* ha considerado alguna vez que φ y (3) que *x* ha asentido o aceptado que φ.

Por otro lado, resulta difícil imaginarse situaciones en las que pensáramos que fulano tiene una disposición a comportarse como si φ, que fulano ha considerado que φ y que fulano ha aceptado que φ, y en las que, sin embargo, nos negáramos a decir que fulano cree que φ. Parece como si las tres condiciones enumeradas constituyesen un análisis adecuado del significado de «*x* cree que φ». De todos modos, el concepto de aceptación o asentimiento que aparece en la condición (3) es claramente merecedor de un análisis más detallado, que más adelante llevaremos a cabo.

4.4. *Usos de «saber»*

El verbo «saber» se usa de muchas maneras. Algunos de los usos de «saber» son reducibles a otros y, de alguna manera, configuran entre ellos un mismo significado. Pero a veces ocurre que unos usos son irreducibles a otros, manifestándose así significados distintos de la misma palabra.

El uso más frecuente del verbo «saber» es el de «saber que», que empleamos cuando decimos que *x* sabe que φ (donde *x* es un humán y φ, una idea), como en los ejemplos siguientes:

(1) Ya sé que no soy tan alto como tú. ¿Sabes que Felipe ha muerto? No sabe que se le ha acabado el dinero. El diputado sabe que su popularidad ha descendido en los últimos meses. Todos sabemos que la Tierra gira alrededor del Sol.

Las oraciones de (1) ejemplifican el *saber ideático,* el *saber que* φ (donde φ es una idea cualquiera). Este «saber que» es el uso del verbo «saber» que más nos interesa aquí y el que más tiene que ver con la ciencia. El «saber que» corresponde al verbo latino *scire,* de donde se deriva *scientia,* ciencia. También corresponde al francés *savoir que,* al inglés *to know that* y al alemán *wissen* (de donde se deriva *Wissenschaft,* ciencia).

Este uso de «saber», el «saber que», no es, desde luego, el único. Un uso distinto es, por ejemplo, el «saber si», ejemplificado en las siguientes oraciones:

(2) No sé si Martínez vendrá. ¿Sabes si ha acabado ya la fiesta?

Este uso de «saber» es claramente reducible al anterior. Así, «no sé si Martínez vendrá» equivale a (significa lo mismo que) «no sé que Martínez vendrá y tampoco sé que Martínez no vendrá». «¿Sabes si ha acabado ya la fiesta?» equivale a «¿Sabes que la fiesta ha acabado ya o sabes que la fiesta no ha acabado todavía?». En general «x no sabe si φ» equivale a «x no sabe que φ y x no sabe que no φ». Igualmente, la pregunta «¿sabes si φ?» equivale a «¿sabes que φ o sabes que no φ?».

Otro uso distinto de «saber» aparece en los siguientes ejemplos:

(3) Elena sabe mucho de química. Luis no sabe nada de numismática. Sabes de todo.

También este uso de «saber» parece reducible al «saber que». En efecto, cuando decimos que Elena sabe mucho de química, queremos decir algo así como que para muchas ideas (o leyes, o datos) φ de la química, Elena sabe que φ. Y que Luis no sabe nada de numismática significa que no hay ninguna idea φ de la numismática, tal que Luis sepa que φ. Y si decimos que sabes de todo, queremos decir (seguramente con exageración) que, sea el que sea el campo en el que pensemos, siempre hay ideas φ de ese campo, tales que tú sabes que φ.

Un uso muy importante del verbo «saber» es el «saber» (+infinitivo), el *saber hacer,* que podemos ejemplificar en estas oraciones:

(4) Este niño ya sabe nadar. Pedro sabe andar en bicicleta. ¿Sabes bailar el tango? Sé hacer barcos de papel. No sabe (hablar) francés.

En las oraciones de (4) el verbo «saber» se usa como saber hacer. Este uso corresponde al francés *savoir* (+infinitivo), al

inglés *to know how to* (o *can*) y al alemán *können* (obsérvese que el alemán es la única de las lenguas consideradas que emplea dos verbos completamente distintos —*wissen* y *können*— para el saber ideático y el saber hacer).

El «saber» (+infinitivo), el saber hacer, no es reducible al «saber que». Por mucho que alguien sepa sobre la historia del tango y sobre la sistemática de sus movimientos, si, al sonar los acordes del tango, es incapaz de moverse de la manera adecuada con su pareja, diremos que no sabe bailar el tango. Si nos dice que sabe cuáles son los movimientos del tango, pero que no le salen, le contestaremos que, en efecto, sabe cuáles son los movimientos del tango, incluso que es una autoridad en lo tocante al tango, pero que no sabe bailar el tango. Por muchas ideas que uno sepa acerca del tango, si uno no es capaz de moverse del modo adecuado a sus compases, si uno no tiene la adecuada disposición psicofisiológica, uno no sabe bailar el tango. Y, por mucho que uno sepa sobre la bicicleta, su historia y su mecánica, si, al montarse en la bicicleta, uno es incapaz de mantener el equilibrio, pedalear y avanzar, uno no sabe andar en bicicleta. De igual modo, y por mucho que uno sepa de la historia, la gramática y la fonética de la lengua francesa, si uno no es capaz de responder coherentemente en francés a las preguntas triviales que en esa lengua se le formulan, uno no sabe (hablar) francés. El «saber» (+infinitivo), el saber hacer, no es reducible al «saber que», al saber ideático. Se trata de un significado distinto del verbo «saber», que incluye una cierta disposición psicofisiológica, una cierta habilidad o capacidad de responder adecuadamente a determinados estímulos y de realizar determinadas acciones.

Otro uso de «saber», el «saber» (+pronombre interrogativo), aparece en las siguientes oraciones:

(5) Pedro sabe quién mató al portero. No sabemos dónde está la oficina. Yo sé cómo ocurrió el accidente. ¿Sabes cuándo empieza el concierto?

Este uso de «saber» es por lo pronto reducible al uso anterior, al saber hacer y, más en concreto, a un peculiar tipo de saber hacer que consiste en saber responder. En efecto, decir que *x* sabe quién hizo algo equivale a decir que *x* sabe responder a

la pregunta «¿quién hizo eso?». Que *x* sabe dónde ocurrió algo significa que *x* sabe responder a la pregunta «¿dónde ocurrió eso?». Que *x* sabe por qué pasó aquello equivale a que *x* sabe responder a la pregunta «¿por qué pasó aquello?». En general, «saber» (+pronombre interrogativo) significa ser capaz de responder a la pregunta que comienza por dicho pronombre interrogativo. Ahora bien, el saber responder es un tipo de saber hacer estrechamente relacionado con el saber ideático. Que *x* sabe responder a una determinada pregunta significa que *x* sabe dar una respuesta φ a esa pregunta y, por tanto, implica que *x* sabe que φ. Por ello no es de extrañar que muchas oraciones con «saber» (+pronombre interrogativo) sean reducibles no sólo al saber hacer, es decir, a oraciones del tipo (4), sino también al «saber que», a oraciones del tipo (1). Así, «Juan sabe dónde se encuentra el tesoro» puede ser parafraseado no sólo como «Juan sabe responder a la pregunta ¿dónde se encuentra el tesoro?», sino también como «hay un lugar *z* tal que Juan sabe que el tesoro se encuentra en *z*» o, más llanamente, «hay un lugar del que Juan sabe que en él se encuentra el tesoro». «Pedro sabe quién mató al portero» puede asimismo ser interpretado no sólo como «Pedro sabe contestar a la pregunta ¿quién mató al portero?», sino también como «hay un humán *x* tal que Pedro sabe que *x* mató al portero» o, más llanamente «hay alguien del que Pedro sabe que mató al portero».

Un uso fácilmente reducible al que acabamos de ver es el siguiente:

(6) Fulano sabe lo que ha pasado. ¿Sabes lo que ha dicho el presidente?

Este «saber lo que» es reducible al «saber qué», un tipo especial de «saber» (+pronombre interrogativo). En efecto, «Fulano sabe lo que ha pasado» significa lo mismo que «Fulano sabe qué ha pasado».

Otro uso de «saber» se manifiesta en los siguientes ejemplos:

(7) Yo sé de alguien que podría ayudarte. Javier sabe de un sitio tranquilo donde comer. ¿Sabes de algún remedio para esta dolencia?

Este tipo de expresiones son usadas con dos significados distintos. Cuando las proferimos con el primer significado, queremos decir que sabemos responder a una cierta pregunta, que poseemos una cierta información. En estos casos el uso (7) es reducible al (5), es decir, al «saber» (+pronombre interrogativo). «Yo sé de alguien que podría ayudarte» significa entonces lo mismo que «alguien podría ayudarte y yo sé quién es». Y que Javier sabe de un sitio tranquilo donde comer significa que hay un sitio tranquilo donde comer y que Javier sabe cuál es. Pero ya vimos que el uso (5) admite, a su vez, dos análisis distintos, uno en función de (4), en función del especial tipo de saber hacer que es el saber responder, y otro en función de (1), en función del «saber que». Así, la oración «yo sé de alguien que fuma marijuana» puede ser parafraseada en este sentido como «hay alguien que fuma marijuana y yo sé quién es» y como «hay un humán *x* tal que yo sé que *x* fuma marijuana» o, más naturalmente, «hay alguien del que sé que fuma marijuana». Hasta aquí un tipo de análisis, que resulta adecuado cuando queremos indicar posesión de información o capacidad de respuesta. Pero otras veces queremos indicar conocimiento, relación, contacto. En esos casos «yo sé de alguien que podría ayudarte (o que fuma marijuana)» significa «yo conozco (es decir, tengo relación y contacto con) alguien que podría ayudarte (o que fuma marijuana)». Cuando replico a alguien que afirma que todos los filósofos griegos escribieron largas obras diciendo que «yo sé de un filósofo griego que no escribió nada», no quiero decir que yo conozco a (tengo contacto con) tal filósofo, sino que hay al menos uno y que yo sé quién es: Sócrates. Pero cuando, echando mi brazo por encima del hombro de alguien que necesita urgentemente dinero, le digo en tono tranquilizador «no te preocupes, yo sé de alguien que puede prestarte dinero», no quiero decir meramente que hay alguien que puede hacerlo y que yo sé quién es (por ejemplo, David Rockefeller), aunque yo no tenga ningún contacto con él, sino quiero decir más: quiero decir que yo conozco a alguien, que tengo relación y confianza con alguien que puede prestarte dinero, y, que, por tanto, puedo intervenir para que de hecho te lo preste.

Un uso poco frecuente del verbo «saber» se ejemplifica en estas oraciones:

(8) ¿Sabes lo que estás haciendo? No sabe lo que dice. Perdónales, porque no saben lo que hacen.

El verbo «saber» se usa a veces en este tipo de expresiones de un modo irreducible a los casos anteriores, significando ser consciente o darse cuenta de algo. «¿Sabes lo que estás haciendo?» significa lo mismo que «¿Te das cuenta de lo que estás haciendo?» Nuestro amigo, borracho y excitado, profiere insultos y amenazas. Nosotros lo excusamos ante los oyentes, comentando que no hay que tomar en serio lo que dice, que no hay que hacerle caso, pues está borracho y no se da cuenta de lo que está diciendo, «no sabe lo que dice». Otras veces se emplea «saber» —o, mejor dicho, «no saber»— en este tipo de expresiones para señalar que alguien ignora un aspecto relevante del asunto, y que por eso actúa como lo hace. En esos casos, el uso es reducible al «saber que». Así, cuando Cristo dice «perdónales, porque no saben lo que hacen» quiere decir que no saben que él es el mesías y que, por tanto, no saben que están crucificando al mesías.

Un uso del verbo «saber» completamente distinto de los anteriores es el que aparece en las siguientes oraciones:

(9) El postre sabe demasiado amargo. ¡Qué bien sabe este vino! La sopa sabe a cebolla. El pastel no sabe a nada.

En estos ejemplos el verbo «saber» se usa con significado de tener sabor. «El postre sabe demasiado amargo» significa que el postre tiene un sabor demasiado amargo. «¡Qué bien sabe este vino!» significa lo mismo que «¡Qué buen sabor tiene este vino!». «La sopa sabe a cebolla» significa que la sopa tiene sabor a cebolla. Este significado de saber es evidentemente muy distinto de los significados manifestados en los usos anteriormente considerados. Sin embargo, desde un punto de vista etimológico se trata del significado primario de «saber». En efecto, el verbo castellano «saber» procede del latín *sapere,* que fundamentalmente y casi siempre significaba tener sabor. De *sapere* deriva *sapor,* en castellano, sabor. *Sapere* adquirió también el significado secundario de ser prudente o sensato. De aquí deriva *sapientia,* sabiduría o sensatez. Este doble significado de *sapere* se prestaba a juegos de palabras, como éste de Cicerón: *Nec enim*

sequitur, ut cui cor sapiat, ei non sapiat palatus (el ser prudente no excluye el paladear la comida con gusto).

Otro uso, finalmente, de «saber», relacionado con el anterior, pero distinto, se observa en oraciones como:

(10) Me sabe mal que no hayas venido. Le supo muy mal que no lo invitaran.

Este tipo (10) representa un uso metafórico de (9), de «saber» como tener sabor. «Me sabe mal que no hayas venido» significa que me ha disgustado el que no hayas venido, que me ha sentado mal, que no me ha gustado, que me ha dejado mal sabor de boca.

Recapitulando los resultados de nuestro análisis, podemos concluir que todos los usos del verbo «saber» (excepto los usos más bien raros de «saber» como «darse cuenta de» y de «saber de» como «conocer») se reducen a tres usos principales e irreducibles entre sí, y, por tanto, que el verbo «saber» tiene tres significados principales: (a) «saber que» o saber ideático; (b) «saber» (+infinitivo) o saber hacer, indicando la posesión de una habilidad o capacidad, y (c) «saber (a)», indicando tener sabor (de). Estos tres significados de «saber» son distintos e irreducibles. La distinción e irreducibilidad entre (a) y (b) ha sido subrayada por G. Ryle[4] para las correspondientes expresiones inglesas *to know that* y *to know how* (en realidad, *to know how to,* pues *to know how* a secas sería un caso de saber [+pronombre interrogativo]).

De los tres significados principales de «saber» que hemos distinguido, aquí nos interesa especialmente el primero, el saber ideático, que a continuación pasamos a matizar.

4.5. *Significado de «saber que»*

Consideremos los casos en que de algún individuo x y de alguna idea φ decimos que x sabe que φ. ¿Qué queremos decir cuando decimos que x sabe que φ.

Por lo pronto, parece que lo que queremos decir cuando decimos que x sabe que φ incluye o implica que x cree que φ, en

[4] Véase *Gilbert Ryle: Knowing how and knowing that,* Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 46 (1946-47).

el sentido de creencia consciente asertiva. Si alguien nos dice que sabe que φ, no se nos ocurriría preguntarle si cree que φ. Desde luego que lo cree. ¡Incluso lo sabe! A nadie se le ocurriría decir «Sé que φ, pero no creo que φ». Pensaríamos que no sabe hablar castellano o que se está haciendo el gracioso. El uso que normalmente hacemos de los verbos «creer» y «saber» es tal que creer no implica saber (podemos decir «creo que así es, pero en realidad no lo sé»), pero saber implica creer. Incluso cuando alguien pretente saber algo y nosotros pensamos que se equivoca, al menos le concedemos que lo cree. Enrique nos dice: «Sé que dejé cerrada la puerta». Nosotros comentamos: «Cree que dejó cerrada la puerta, pero en realidad la dejó abierta». Es decir, que siempre que alguien pretende saber, cree, sepa o no. Saber implica creer. Incluso pretender saber ya implica creer.

Volvamos a considerar el último ejemplo. Enrique nos había dicho: «Sé que dejé cerrada la puerta». Pero nosotros no aceptamos su pretensión de saber, y no porque no pensemos que él así lo cree —eso lo concedemos—, sino porque pensamos que no es verdad que hubiera dejado cerrada la puerta. Hemos pasado delante de la puerta poco después de que él hubiese salido y la hemos visto abierta. Pensamos que Enrique es un despistado, que salió de casa convencido de haber dejado cerrada la puerta, pero en realidad se olvidó de cerrarla, la dejó abierta. Y puesto que pensamos que es falso que dejase cerrada la puerta nos negamos a aceptar que supiese que había dejado cerrada la puerta; sólo aceptamos que lo creyese. En general, nunca aceptamos que alguien sabe que φ, si creemos que no φ.

Si nunca aceptamos un enunciado del tipo «x sabe que φ», donde creemos que no φ, que no es verdad que φ, ello se debe a que cuando decimos que x sabe que φ, lo que queremos decir incluye o implica φ. Yo puedo estar seguro de que esta noche no va a llover, porque no se ve ni una nube, porque el servicio meteorológico así lo ha predicho, etc. Animo a alguien a dejar tendida la ropa lavada, diciéndole: «Puedes dejarla con toda tranquilidad. Sé que no va a llover esta noche». Si luego resulta que sí que llueve, diré (o pensaré): «Creía que no iba a llover, pero me equivocaba; ha llovido». Ni a mí ni a nadie se le ocurrirá seguir diciendo que yo sabía que no iba a llover.

Así, pues, vemos que lo que queremos decir cuando decimos que *x* sabe que φ incluye al menos dos cosas: (1) que *x* cree que φ, y (2) que φ es verdad. ¿Es eso todo lo que queremos decir?

Supongamos que el lunes Felipe se despierta con el presentimiento, con la corazonada de que el número 25 le va a traer buena suerte. Va al casino y apuesta al número 25, convencido de que va a ganar dicho número. «Sé que va a ganar el 25», comenta a su acompañante. Pero gana el 4. «Creías que iba a ganar el 25, pero no lo sabías; ya has visto que ha salido el 4», dice el acompañante. Felipe lo reconoce. El martes vuelve a pasarle lo mismo con el 25 y vuelve a perder su dinero en el casino. El miércoles vuelve a levantarse Felipe con el presentimiento de que esta vez sí que el 25 le traerá suerte. Va al casino, apuesta al 25 y gana. «Tenía que ganar; lo sabía», comenta a su acompañante. «No lo sabías —responde éste— sólo lo creías, aunque tengo que reconocer que esta vez has acertado».

Supongamos que Míguez cree que todos los asesinatos son cometidos por negros. Matan a su vecino y comenta: «Seguro que el asesino ha sido un negro. Lo sé. Siempre son negros los asesinos». Finalmente se descubre que el asesino era efectivamente un negro. Normalmente, diríamos que Miguez no sabía que el asesino era un negro, sino que lo creía llevado de sus prejuicios. De todos modos, reconoceríamos que esta vez ha acertado.

Supongamos que Pepito discute con su maestro. El maestro le dice que no ha entendido lo que son las raíces cuadradas, pues las confunde con las mitades. Pepito dice saber las raíces cuadradas de los números que el maestro quiera preguntarle. «¿Cuál es la raíz cuadrada de 16?» —pregunta el maestro. «8», contesta Pepito. «No, te equivocas, es 4. Veamos ahora, ¿cuál es la raíz cuadrada de 9?». «4½». «No, te equivocas, es 3. ¿Cuál es la raíz cuadrada de 4?». «2», contesta Pepito. «Sí, es 2», dice el maestro. «Lo sabía, sabía que la raíz cuadrada de 4 era 2», exclama Pepito. «No, no lo sabías. Te has limitado a sacar la mitad del número dado. Lo que pasa es que en el caso de 4 coinciden la raíz cuadrada y la mitad. Has acertado por casualidad».

Del análisis de estos ejemplos se desprende que el cumplimiento de las dos condiciones (1) que *x* crea que φ y (2) que sea verdad que φ, basta para decir que *x acierta que* φ , pero no es

suficiente para decir que x sabe que φ. Siempre que creemos algo y lo creído resulta ser verdad, acertamos. Y puesto que, según hemos visto, cuando sabemos que φ, siempre ocurre que creemos que φ y que es verdad que φ, de aquí se sigue que cuando sabemos, siempre acertamos. El saber es garantía de acierto. Pero, como hemos visto en los ejemplos anteriores, la inversa de esa afirmación no vale. El acierto no es garantía de saber. Muchas veces acertamos, pero no sabemos.

Si x acierta que φ, es decir, si x cree que φ y φ es verdad, ¿qué más exigimos para decir que x sabe que φ? En el ejemplo del casino, el miércoles acertó Felipe en su creencia de que ganaría el 25. Pero, ¿estaba justificada esa creencia? Esa creencia se basaba en un presentimiento que había tenido al despertar. Normalmente consideramos que el sentir un presentimiento de que φ no justifica la creencia de que φ, no constituye razón para creer que φ. Y como la única razón que tenía Felipe para creer que ganaría el 25 era ese presentimiento, pensamos que su creencia no estaba justificada. Por eso decimos que aunque acertó que saldría el 25, en realidad no lo sabía. En el ejemplo del asesinato del vecino de Míguez, éste acertó en su creencia de que el asesino había sido un negro. Pero esa creencia no se basaba en ningún dato concreto, en ninguna pista, sino únicamente en su creencia general de que todos los asesinatos son cometidos por negros, y a su vez para esta creencia no tenía más razón que su prejuicio y algún acierto ocasional, como el de esta vez. Normalmente no consideramos que un prejuicio de ese tipo justifique una creencia como la del señor Míguez, por eso pensamos que su creencia no estaba justificada. En el ejemplo de Pepito, éste acertó que la raíz cuadrada de 4 es 2. Pero esta creencia de Pepito se basaba en su confusión de la raíz cuadrada con la mitad y en el hecho de que en el caso concreto del 4 ambas cosas coincidían. Y, en general, el principio de que la raíz cuadrada de un número es igual a su mitad, en que parecía basarse la creencia de Pepito de que $\sqrt{4}=2$, es falso y, por tanto, no sirve para justificar esa creencia, aunque la creencia sea verdadera. Por eso, el maestro pensaba que la creencia correcta de Pepito de que $\sqrt{4}=2$ no estaba justificada y, por tanto, que Pepito en realidad no sabía que $\sqrt{4}=2$.

Así, pues, en los casos en que *x* cree que φ y es verdad que φ, pero nos negamos a reconocer que *x* sabe que φ, la condición cuyo cumplimiento echamos en falta es la de que *x* esté justificado en creer que φ.

Si este análisis es correcto, cuando decimos que *x sabe que* φ queremos decir que al menos estas tres cosas: (1) *x* cree que φ, (2) *x* está justificado en creer que φ, y (3) es verdad que φ. En efecto, si alguna de estas tres condiciones no se cumple, no aceptamos que *x* sabe que φ. Y si las tres condiciones se cumplen, solemos aceptar que *x* cree que φ. Fulano dice: «Sé que dejé cerrada la puerta. Tengo la costumbre de cerrarla siempre que salgo y, en este caso concreto, me acuerdo perfectamente de haberla cerrado». Vamos a su casa y comprobamos que la puerta está cerrada. Y aceptamos que sabía que dejó la puerta cerrada. Estoy seguro de que esta noche no va a llover. Nunca llueve por la noche en esta estación del año. No hay ni una nube en el cielo. El servicio meteorológico anuncia sequía aguda. Digo: «Puedes dejar tendida la ropa. Sé que no va a llover esta noche». Y no llueve. Comento: «Sabía que no iba a llover». Todo el mundo aceptará que, efectivamente, lo sabía.

Cuando decimos que *x* sabe que φ. ¿Queremos decir algo más, además de que *x* cree que φ, que *x* está justificado en creer que φ y que es verdad que φ? A primera vista, parece que no. Al menos, en la inmensa mayoría de los casos parecería forzado negarse a reconocer que *x* sabe que φ, si se cumplen esas tres condiciones. Sin embargo, uno puede imaginarse —como ha hecho E. Gettier [5]— situaciones un tanto rebuscadas, pero plausibles,

[5] Véase *Edmund L. Gettier: Is justified true belief knowledge?* Analysis, vol. 23 (1963). Se trata de situaciones como la siguiente: Gloria cree justificadamente que se va a casar con Luis (los dos lo están deseando, la fecha de la boda ya está fijada y todos los preparativos están ultimados) y que Luis es zurdo (lo conoce perfectamente, lo ha visto mil veces comer y escribir con la mano izquierda). Por tanto, Gloria cree que su marido va a ser zurdo. Nos encontramos con ella y nos dice: «Me voy a casar con un zurdo». Pero resulta que el día anterior al previsto para la boda Luis muere en un accidente. Más tarde, Gloria conoce a Evaristo, que también es zurdo, y acaba casándose con él. Cuando Gloria nos dijo que su marido iba a ser zurdo, (1) lo creía, (2) estaba justificada en creerlo y (3) resultó ser verdad. Por tanto, si esas son las únicas codiciones del saber, habría que concluir que Gloria sabía que su marido iba a ser zurdo. Pero ella pensaba eso porque Luis era zurdo, mientras que resultó ser verdad no porque Luis fuera zurdo.

en las que probablemente no diríamos que x sabe que φ, a pesar de cumplirse las tres condiciones citadas. De todos modos, la principal laguna de nuestro análisos del significado de «saber que» está constituida por la penumbra en que hemos dejado el concepto de justificación de una creencia, penumbra que más adelante trataremos de despejar.

4.6. *Usos de «conocer»*

El verbo «conocer» se usa en castellano mucho menos frecuentemente que el verbo «saber» [6], y en general en contextos que nada tienen que ver con las ideas o con la ciencia. En realidad, lo que suele llamarse teoría del conocimiento más bien debería llamarse teoría del saber.

La estructura gramatical de las expresiones en que aparece el verbo «conocer» es mucho más uniforme que la correspondiente a los verbos «creer» y «saber». De hecho, siempre tiene la misma forma: «conocer» (+frase nominal).

Semánticamente, la mayor parte de las veces usamos el verbo «conocer» para indicar una cierta experiencia o familiaridad del sujeto con el objeto al que se refiere la frase nominal. Es el uso de «conocer» que corresponde al *connaître* francés, al *know (something)* inglés y al *kennen* alemán.

La frase nominal que sigue a «conocer» puede referirse a un humán, como en los siguientes ejemplos:

1) La maestra conoce perfectamente a sus alumnos. Cuanto más lo conozco, menos me fío de él. ¡Que te conozco, pillín! ¡Cómo no voy a conocer a Luisa, si llevo tres años viviendo con ella!

---

sino porque lo era Evaristo. ¿Diríamos que Gloria sabía que se iba a casar con un zurdo? Probablemente, no. Esta paradoja de Gettier suscita una dificultad real en el análisis de «saber que», dificultad que ya ha hecho correr bastante tinta y que todavía no ha sido satisfactoriamente resuelta.

[6] Por ejemplo, el *Frecuency Dictionary of Spanish Words*, de A. Juilland y E. Chang-Rodríguez (Mouton & Co, The Hague 1964), asigna a «saber» un coeficiente de frecuencia de 705, y a «conocer», un coeficiente de 339, menos de la mitad del anterior.

Aquí decimos que *x* conoce a fulano en el sentido de que *x* ha tenido suficiente trato con fulano, suficiente experiencia de fulano como para adquirir una familiaridad que le permite entender y predecir (mejor o peor, pues este tipo de conocimiento admite grados) la conducta de fulano.

La frase nominal que sigue a «conocer» puede referirse a un territorio, un país o un lugar, como en estas oraciones:

(2) Todavía no conozco Italia, pero estoy deseando conocerla. Elena conoce toda Europa. De México sólo conozco el distrito federal y Oaxaca. Conozco París a la perfección.

En estas oraciones, «conocer» un sitio significa haber estado en ese sitio, haber tenido experiencia de ese sitio. Cuando digo que todavía no conozco Italia, quiero decir que todavía no he estado en Italia. Cuando digo que me gustaría conocer Italia, quiero decir que me gustaría ir a Italia, visitar Italia. «Conozco París a la perfección» significa que he estado tantas veces en París, que he llegado a adquirir una gran familiaridad con la ciudad, lo que me permite encontrar fácilmente cada sitio interesante de ella, etc.

Ese contacto, experiencia y familiaridad que indica el verbo «conocer» no tiene por qué limitarse a humanes o lugares, sino que puede aplicarse a cualquier objeto concreto o abstracto susceptible de ser experimentado, como se refleja en las siguientes oraciones:

(3) ¿Conoces el olor del tomillo? Quien no ha conocido la miseria, no sabe apreciar el bienestar. He conocido el hambre y la sed. Conoce perfectamente los vinos de La Rioja. No conozco nada mejor que estar tumbado al sol.

Conocer el olor del tomillo significa haberlo experimentado, es decir, olido, alguna vez. Y el que yo no conozca nada mejor que estar tumbado al sol significa que yo no he experimentado nunca nada tan agradable como el estar tumbado al sol.

La frase nominal que sigue a «conocer» puede refirirse a algún producto cultural susceptible de ser leído, oído o visto, como en estos ejemplos:

(4) ¿Conoces la quinta sinfonía de Beethoven? Teodoro conoce el Quijote de cabo a rabo. Rosa conoce muchos poemas de Pablo Neruda. ¿Conoces el cuadro de las «Lanzas» de Velázquez?

Aquí «conocer» significa haber leído, oído o visto el producto cultural al que se refiere la frase nominal. Cuando preguntamos a alguien si conoce la quinta sinfonía de Beethoven, lo que queremos saber es si la ha oído alguna vez. Si decimos que Rosa conoce muchos poemas de Pablo Neruda, lo que queremos decir es que ha leído muchos poemas de Pablo Neruda. Y si decimos que *x* conoce el cuadra de las «Lanzas», queremos decir que lo ha visto alguna vez (si no el original, al menos una reproducción).

En definitiva, todos los usos de «conocer» considerados hasta ahora reflejan el mismo significado: el de haber alcanzado una cierta familiaridad con algo a través del contacto o la experiencia de ese algo.

Un significado algo distinto, pero estrechamente relacionado con el anterior, se manifiesta en las siguientes oraciones:

(5) Conocí a Manrique en enero de 1972. Me gustaría conocer a tu hermana. Esta cena te ofrece la oportunidad de conocer al famoso escritor.

Aquí «conocer» no significa poseer una familiaridad como resultado de contactos pasados, sino iniciar los contactos. «Conocí a Manrique en enero de 1972» significa que en esa fecha entré en contacto con él por primera vez. Digo que me gustaría conocer a tu hermana, porque quiero que me la presentes. Y «esta cena te ofrece la oportunidad de conocer al famoso escritor» significa que si asistes a esta cena, te presentarán al famoso escritor y podrás intercambiar algunas palabras con él, iniciando así un cierto contacto. Este uso de «conocer» corresponde al francés *faire la connaissance de,* al inglés *to make the acquaintance of* y al alemán *kennenlernen.*

Todos los usos de «conocer» de los que hemos hablado hasta ahora reflejan un significado de «conocer» que no tienen directamente nada que ver con ninguno de los significados de «saber». De hecho la distinción entre saber y conocer es muy clara en castellano, como lo es en francés (entre *savoir* y *connaître*), en

alemán (entre *wissen* y *kennen*), etc. Sólo en inglés, debido a que esa lengua sólo dispone de un único verbo —*to know*— para expresar un montón de significados distintos, que incluyen los de «saber» y «conocer», puede haber alguna dificultad en distinguir entre lo que B. Russell [7] llamó *knowledge of truths,* saber, y *knowledge of things,* conocer. Y sólo los (malos) traductores del inglés son capaces de importar esa dificultad del inglés al castellano, donde no existe.

Sin embargo, hay un uso secundario del verbo «conocer», que sí tiene que ver con algún tipo de saber. Se trata del uso que se manifiesta en oraciones como éstas:

(6) Conozco tu número de teléfono. Parece que no conoces las reglas del juego. Todo astrónomo conoce la ley de Hubble. ¿Conoces mi dirección?

Este uso de «conocer» no tiene nada que ver con los demás. Aquí «conocer» no indica ningún tipo de familiaridad, contacto o experiencia de algo, sino posesión de información, saber. Más en concreto, este uso de «conocer» es reducible al «saber» (+pronombre interrogativo). Así, las oraciones de (6) pueden ser parafraseadas como «sé cuál es tu número de teléfono», «parece que no sabes cuáles son las reglas del juego», «todo astrónomo sabe qué dice la ley de Hubble» y «¿sabes cuál es mi dirección?».

Hay un uso raro de «conocer», finalmente, fijado en la expresión «se conoce que» y que aparece en oraciones como:

(7) No ha venido, se conoce que está enfermo. Juan ha comprado un coche muy caro, se conoce que tiene mucho dinero. Ya no me hablas, se conoce que estás enfadado conmigo.

Aquí se usa la expresión «se conoce que» para expresar una cierta inferencia probable del hecho aludido en segundo lugar a partir del descrito en primer lugar. «Se conoce que» significa aquí lo mismo que «se nota que» o «buena señal de que». Juan ha comprado un coche muy caro, buena señal de que tiene mucho

[7] Véase *Bertrand Russell: The Problems of Philosophy* (Oxford, 1912), capítulo 4.

dinero. Se nota que estás enfadado conmigo, puesto que no me hablas.

De ahora en adelante, usaremos el verbo «conocer» con su significado primario, según el cual conocer algo o a alguien equivale a tener con ese algo o alguien una familiaridad obtenida a través de la experiencia directa o el contacto.

4.7. *Asentimiento a una idea*

Al analizar el significado de la creencia consciente asertiva, de «*x* cree que φ» (en sentido consciente asertivo), habíamos distinguido 3 componentes:

(1) *x* tiene una disposición a actuar como si φ
(2) *x* ha considerado φ
(3) *x* ha aceptado que φ (o *x* ha asentido a φ)

¿En qué consiste ese *asentimiento o aceptación* de que φ por parte de *x*?

La tradición filosófica nos ofrece al menos dos análisis distintos e incluso contrapuestos de ese asentimiento, análisis que podrían ejemplificarse paradigmáticamente en R. Descartes y en D. Hume.

Según Descartes, el asentimiento a una idea, la aceptación de una idea (lo mismo que su puesta en duda o su rechazo) es un acto voluntario que uno puede, a su elección, realizar o evitar, por lo que uno es libre de creer o dejar de creer lo que quiera. Como es bien sabido, Descartes reconoce una excepción: hay una idea que uno no puede dejar de creer, por mucho que lo intente, a saber, la idea de que uno mismo existe. Pero respecto a todas las demás ideas, el que les demos o no nuestro asentimiento depende de nuestra voluntad. El juicio es un acto de voluntad. El asegurar, el negar, el poner en duda son modos diferentes del querer: ... *assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir*[8]. Por eso el error es el resultado de una mala decisión. Y por eso, porque podemos creer lo que queramos,

[8] Véase *René Descartes: Les Principes de la Philosophie,* principio 32.

porque podemos aceptar las ideas que queramos, tiene sentido buscar un método que nos indique qué ideas conviene que creamos y cuáles no, a fin de garantizar la verdad de nuestras creencias.

Según Hume, por el contrario, el asentimiento a una idea, o bien la puesta en duda de una idea, son fenómenos psíquicos involuntarios, sentimientos que podemos constatar, pero en los que no podemos influir. Todo lo que podemos hacer es estudiarlos y observar cómo y en qué circunstancias se producen. Si nos hemos quemado la mano en el fuego, no podremos por menos de creer que el fuego quema. Y no podemos poner voluntariamente en duda algo; sólo podemos encontrarnos dudándolo. De ahí el escaso entusiasmo de Hume por los métodos y por las recomendaciones de creer esto más bien que aquéllo, como si estuviera en nuestra mano elegir. Dadas unas circunstancias determinadas, sentimos un sentimiento de aceptación de una idea, nos encontramos creyéndola. *This belief is the necessary result of placing the mind in such circunstances. It is an operation of the soul... as unavoidable as to feel passion of love, when we receive benefits ... a species of natural instinct, which no ... process of the thought ... is able either to produce or to prevent* [9].

H. H. Price [10] ha tratado de incorporar ambos puntos de vista a su análisis de las creencias. Según Price, la creencia de que φ consta de dos elementos: (1) la consideración de que φ, y (2) el asentimiento o aceptación de φ, que a su vez se descompone en otros dos elementos: (a) un elemento volitivo análogo a la elección o decisión, y (b) un elemento emocional, un sentimiento de seguridad o confianza respecto a φ. Price olvida el elemento principal de la creencia (el único, como vimos, común a los diversos tipos de creencia), a saber, la disposición a actuar como si φ. Pero no por ello deja de tener interés su distinción de un elemento volitivo —cartesiano— y otro emocional —humeano— en la aceptación de una creencia. En efecto, ambos elementos pueden darse en nuestro asentimiento creencial a una idea, aun-

[9] Véase *David Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding*, sección V, parte I, párrafo 8.

[10] Véase *H. H. Price: Some Considerations about Belief*, Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 35 (1934-35).

que no tienen por qué darse o haberse dado los dos siempre que creemos algo.

En algunos casos de creencia Hume tiene razón. Son los casos en que creemos que φ porque no podemos por menos de creer que φ, en que estamos seguros de que φ, en que tenemos la certeza de que φ. El sentimiento de certeza de que φ nos fuerza a creer que φ, nos obliga a creer que φ. No podemos dejar de creer que φ, no podemos evitar el creer que φ (aunque podamos disimularlo e incluso mentir, diciendo a alguien insinceramente que no creemos que φ). Las creencias acompañadas en nuestra consideración de ese tipo de sentimiento son lo que podríamos llamar creencias forzosas, creencias obligatorias.

El que una idea sea de creencia obligatoria o forzosa para mí no es una propiedad de la idea, sino una propiedad mía (o, si se prefiere, una relación en que yo estoy con ella). La certeza no es algo que tengan las ideas; es algo que tengo yo, cuando estoy absolutamente seguro de ellas.

Hay un uso de «cierto» equivalente a «verdad» y aplicable a ideas. Así usamos el adjetivo «cierto» cuando decimos que es cierto que φ (donde φ es una idea), como en «es cierto que las abejas producen la miel» o en «la noticia resultó ser cierta». Pero en este uso el adjetivo «cierto» significa algo (objetivo) distinto e incluso opuesto a lo que significa el sustantivo «certeza», que se refiere a un sentimiento (subjetivo) que nosotros podemos tener o no tener.

Si considero una idea, puedo sentir diversos grados de confianza en ella. Si la confianza es muy grande, total, hablamos de certeza.

La certeza —a diferencia de la necesidad o la verdad, que son propiedades que una idea puede tener o de las que puede carecer— no es algo que la idea tenga o no por sí misma, sino algo que yo tengo o siento respecto a ella.

La certeza es algo que yo tengo, pero no depende de mi voluntad. No puedo decidir cuán cierto o incierto estoy respecto a una idea; me limito (en el mejor de los casos) a constatarlo. En esto tenía razón Hume.

Si domino la lengua, no puedo por menos de aceptar las ideas analíticas correspondientes a esa lengua. No puedo dudar de que ningún muerto está vivo o de que ningún soltero está casado.

Tengo una absoluta certeza al respecto. Si lo pongo en duda, es que no domino el castellano.

Si percibo determinados objetos, a veces estoy seguro de que son como los percibo. No me cabe duda de que el calvo con el que estoy hablando es calvo —lo estoy viendo—, ni de que su voz es aguda y gangosa —la estoy oyendo—, ni de que él es más alto que yo —los dos estamos de pie y se nota a simple vista—. De todo esto estoy cierto, seguro, convencido. Igualmente tengo la certeza de que tengo puestos los calcetines y de que son verdes. (De todos modos, no siempre estoy seguro de lo que percibo. Veo a Juan y a Julio y me parece que Juan tiene más pelos que Julio o pesa más que Julio, pero no estoy seguro).

Un caso arquetípico de certeza es la que tengo respecto a ideas que describen mis sensaciones o sentimientos. Si tengo frío o dolor de muelas o agujetas o si me pica la espalda, eso no es para mí una hipótesis de la que pueda dudar, sino algo de lo que tengo absoluta certeza.

Cuendo estoy completamente seguro de algo, cuando no puedo ponerlo en duda, digo que ese algo es *evidente* para mí. La evidencia es la relación inversa a la certeza: x tiene la certeza de que φ si y sólo si φ es evidente para x. Pero ni la certeza que yo tengo de que φ ni la evidencia que φ tiene para mí es garantía ninguna de verdad. El sentimiento de certeza es algo subjetivo y la evidencia es igualmente subjetiva (no es sino la otra cara de la certeza), mientras que la verdad es algo objetivo. El que φ sea verdad o no depende sólo de φ y del mundo, y no de mí. Pero el que yo tenga la certeza de que φ, el que φ sea evidente para mí, depende no sólo de φ y del mundo, sino fundamentalmente de mí.

Las creencias obligatorias, las creencias que no podemos por menos de creer, son relativamente poco frecuentes. En la mayor parte de los casos no sentimos una confianza tan abrumadora, inmediata y total en la verdad de una idea que no tengamos más remedio que creerla. Con frecuencia no creemos de primera mano, no creemos algo acerca de lo inmediato y conocido, sino que creemos de segunda mano, creemos acerca de lo mediato y descrito. En esos casos nuestra creencia no está acompañada de ningún sentimiento de certeza que nos obligue a creerla. No se trata de una

creencia obligatoria, sino de una creencia voluntaria. Y aquí sí tiene razón Descartes.

El asentimiento a una idea que no es evidente para nosotros contiene un elemento de voluntariedad, de decisión. Cuanto menor es la confianza, mayor es ese elemento. Si siento una enorme seguridad de que φ, tendré una tendencia (involuntaria) a actuar como si φ, creeré que φ. Pero si no siento esa seguridad de que φ, necesitaré de una decisión para disponerme a actuar como si φ, para adquirir una tendencia (voluntaria) a actuar como si φ, para creer que φ.

El asentimiento a una idea es una mezcla de confianza y decisión. Cuanto mayor es la confianza, menor es el papel jugado por la decisión. En los casos de certeza, la decisión no juega prácticamente ningún papel. Pero si mi confianza en que φ es escasa, entonces necesito tomar la decisión —asumir el riesgo— de asentir a φ, de creer que φ, de actuar como si φ.

«Creer» viene del latín *credere,* que significa tanto creer como dar en préstamo, conceder un crédito. Decimos: «No des crédito a esos rumores» (no los creas). Hablamos de un autor digno de crédito (digno de ser creído). Pero también decimos que los bancos conceden pocos créditos o que no consideran digno de crédito más que al que puede garantizarlo con sus propiedades. Asentir a una idea φ es precisamente darle crédito, concederle un crédito consistente en disponerse a actuar como si φ. Siempre que se concede un crédito se corre algún riesgo: el riesgo de que no se devuelva el préstamo, el riesgo de que ocurra que no φ. Pero, en situaciones de riesgo, que concedamos crédito a φ o no, que asintamos a φ o no, depende en parte de nuestra decisión. Y estas situaciones son la mayoría. Nuestras creencias basadas en el sentimiento de certeza son pocas y parroquiales. Casi todo lo que creemos es de segunda mano y nosotros decidimos hasta cierto punto si creerlo o no. Por eso tiene sentido exhortar a alguien a creer algo, o criticar sus creencias. Por eso tiene sentido hablar de creencias racionales e irracionales.

Uno tiene las creencias obligatorias que tiene porque no le queda más remedio que tenerlas, porque no le cabe elegir. Por eso tampoco cabe a los demás echárselo en cara. No tiene sentido echarle en cara a alguien su edad o su sexo o el color de sus

ojos o el que sienta frío o tenga dolor de cabeza. Pero la situación es distinta en el caso de las creencias voluntarias. Aquí sí cabe la crítica, la exhortación y el método. Por eso podemos criticar las creencias de alguien como irracionales y podemos criticarlo a él por no haber tomado las decisiones correctas respecto a qué creer. La racionalidad sólo se predica de las acciones o procesos voluntarios. Y es precisamente el elemento de voluntariedad y decisión que se esconde en las creencias voluntarias lo que nos permite hablar de racionalidad de las creencias.

Ahora bien, la racionalidad se predica de las acciones o procesos voluntarios en función de alguna finalidad o meta que perseguimos. ¿En función de qué finalidad juzgamos nuestras decisiones de creer, nuestras creencias voluntarias, como correctas o incorrectas, como racionales o irracionales? En función de la meta de maximizar la veracidad y alcance de nuestras creencias. La racionalidad creencial no es sino el método, la estrategia conducente a maximizar la veracidad y el alcance de nuestras creencias.

4.8. *Justificación de una creencia*

Si queremos maximizar la veracidad de nuestras creencias, no podemos ir aceptando ideas al tuntún. Un banco que fuera dando créditos a diestro y siniestro sin exigir ningún tipo de garantía no recuperaría muchos de sus préstamos y acabaría quebrando. Del mismo modo, un humán que fuera dando crédito a unas ideas y a otras, sin exigir ningún tipo de garantía o justificación, se equivocaría con excesiva frecuencia y sería calificado por los demás de irracional. Si un banco quiere maximizar la rentabilidad de sus créditos, tiene que exigir un mínimo de garantías de sus clientes, antes de concedérselos. Y si un humán quiere maximizar la veracidad de sus creencias, tiene que exigir un mínimo de justificación de las ideas que considera, antes de creérselas. Sólo es racional creer aquello que estamos justificados en creer.

Casi todos los hablantes informados estarán de acuerdo en decir que es racional creer que el número 13 es primo, pero que es irracional creer que el número 13 trae mala suerte; que es racional creer que hay habitantes en Australia, pero que es irracional creer que hay habitantes en Marte; que es racional creer

que la mesa que tengo delante es de madera, pero que es irracional creer que la C. I. A. planea el robo de esta mesa. En todos los casos en que hemos dicho que es racional creer que φ, estamos justificados en creer que φ, hay alguna justificación para la creencia de que φ. En los casos en que hemos dicho que es irracional creer que φ, no estamos justificados en creer que φ, no se ve (al menos a primera vista) ninguna justificación para tal creencia. En algunos casos dudosos vacilaremos en decir que estamos o no justificados en creer que φ; pero en esos mismos casos vacilaremos también en decir que es racional o no el creer que φ. Lo racional consiste en creer sólo aquello que estamos justificados en creer.

Si creemos racionalmente que φ, entonces al menos ocurren dos cosas: (1) creemos que φ y (2) estamos justificados en creer que φ. Por tanto, sólo nos falta que φ sea verdad para que sepamos que φ, pues ya vimos que sabemos que φ si y sólo si (1) creemos que φ, (2) estamos justificados en creer que φ y (3) φ.

Cuando creemos racionalmente que φ, hacemos todo lo que hacemos cuando sabemos que φ. Por nuestra parte no hay diferencia ninguna entre creer racionalmente y saber (aunque sí la hay por parte del mundo). Todo lo que está en nuestra mano hacer para saber, ya lo hacemos para creer racionalmente.

Tanto en nuestro análisis de «saber que» como en nuestra consideración de «creer racionalmente que» hemos echado mano del concepto de justificación de una creencia. Ahora tenemos que aclarar mínimamente qué entendemos por justificación de una creencia, qué queremos decir cuando decimos de alguien que está justificado en creer algo.

Por lo pronto, parece que estamos justificados en creer lo que nos resulta evidente, aquello de lo que tenemos certeza. Las ideas que son evidentes para nosotros suelen ser las ideas analíticas correspondientes a una lengua que dominamos, por un lado, y las ideas que describen lo que percibimos o lo que sentimos, por otro. Si hablo castellano, estoy justificado en creer que la hermana de mi madre es mi tía, que cuanto ocurre hoy es posterior a lo ocurrido anteayer, o que estoy emparentado con todos mis parientes. Si miro la mesa y veo el libro que está sobre la mesa, estoy justificado en creer que el libro está sobre la mesa (y no la

mesa sobre el libro). Si las gotas que caen del cielo me mojan y me obligan a abrir el paraguas, estoy justificado en creer que llueve. Si siento dolor de cabeza, estoy justificado en creer que lo tengo. Y si siento un cosquilleo en la pierna izquierda, estoy justificado en creerlo. En todos estos casos, tengo la certeza de que φ, es evidente para mí que φ y, por tanto, estoy justificado en creer que φ. Lo cual no significa que no me pueda equivocar (sobre todo si padezco algún trastorno psíquico o si estoy bajo el influjo de drogas alucinógenas o del alcohol), pero en general no me equivocaré y, de todos modos, en estos casos no puedo dejar de creer lo que creo. Si no aceptásemos como justificadas y por ende racionales las creencias obligatorias, de nadie podríamos decir que es racional en sus creencias, pues todo el mundo cree lo que no puede por menos de creer, lo que no está en su mano no creer.

También parece que estamos justificados en creer lo que recordamos con una cierta claridad. Si recuerdo que ayer fui al cine, está justificado que crea que ayer fui al cine. Al creer lo que recuerdo, puedo equivocarme, pero normalmente no me equivoco.

Igualmente puede considerarse que estamos justificados en creer los testimonios de los demás acerca de lo que sienten, perciben o recuerdan, a no ser que tengamos alguna razón para poner en duda su veracidad. Si mis vecinos —que hasta ahora, que yo sepa, nunca me han mentido— me dicen que ayer fueron al cine, estoy justificado en creer que efectivamente ayer fueron al cine. A veces me llevaré un chasco, pero en general no.

Respecto de los asuntos generales o remotos que trascienden el ámbito de nuestro experiencia cotidiana, la principal fuente de justificación creencial es la ciencia. Las comunidades científicas están de acuerdo en muchas cosas, y el saber que lo están justifica suficientemente nuestra creencia en ellas. La comunidad de los astrónomos está de acuerdo en que nuestro sistema solar se formó hace aproximadamente cuatro mil seiscientos millones de años. Y aunque seamos incapaces de seguir sus razonamientos, aunque ignoremos sus razones, simplemente por el hecho de saber que prácticamente todos los astrónomos están de acuerdo en ello, ya estamos justificados en creer que la edad de nuestro sistema solar es de unos cuatro mil seiscientos millones de años.

La unanimidad de los científicos de una especialidad no constituye garantía alguna de verdad. La ciencia también se equivoca. Pero en los asuntos que escapan a nuestra experiencia directa, parece que el riesgo de creer en la opinión unánime de los científicos es bastante menor que el de aceptar las posibles opiniones contrarias.

En cualquier caso estamos justificados en creer las consecuencias de lo que justificadamente creemos.

Si la racionalidad fuese simplemente una estrategia para maximizar sólo la veracidad de nuestras creencias y evitar el error a toda costa, no sería racional creer muchas de las cosas que hemos considerado justificadas. En efecto, la manera más segura de equivocarse lo menos posible es creer lo menos posible; quizás, limitarse a creer las creencias obligatorias, las evidencias. O incluso ni siquiera éstas —si ello fuera posible—, pues la evidencia tampoco es garantía de verdad. El escepticismo total nos ofrece la máxima garantía de no equivocarnos. Pero el escepticismo no coincide con la racionalidad. La racionalidad es una estrategia para maximizar no sólo la veracidad, sino también el alcance de nuestras creencias.

La política bancaria más segura en cuanto a evitar el riesgo de la no devolución de los créditos concedidos consiste en la no concesión de créditos. Pero este escepticismo bancario sólo puede conducir a la quiebra del banco, pues el banco vive de la rentabilidad de sus créditos. Del mismo modo la estrategia más segura en cuanto a evitar el riesgo de equivocarse consiste en no creer nada. Pero esto nos conduce al marasmo práctico y nos incapacita para la acción racional. Así como los bancos tienen que saber asumir sus riesgos a la hora de dar créditos —aunque exigiendo ciertas garantías—, así nosotros hemos de saber asumir riesgos a la hora de dar crédito a las ideas —aunque exigiendo también ciertas justificaciones—. Hemos de minimizar ese riesgo, pero sin que eso implique disminuir el alcance de nuestras creencias, pues tanto el alcance como la veracidad forman parte de la rentabilidad creencial que la racionalidad trata de maximizar.

En realidad, la racionalidad creencial no se predica sólo de cada una de las creencias de un humán, por separado, sino también del conjunto de sus creencias. Y aquí se plantea la cuestión de la consistencia. Puede ser que mis creencias de que α, que β

y que γ, cada una de ellas por separado, estén justificadas y que, sin embargo, el conjunto formado por α, β y γ sea contradictorio. Entonces, no puedo creer racionalmente a la vez que α, que β y que γ, pues es seguro que no pueden ser verdad a la vez α, β y γ.

Cuanto más racionales somos (o tratamos de ser), tanto menos libres somos en nuestras creencias. La estrategia en que consiste la racionalidad creencial constriñe nuestra libertad de asentimiento a creencias voluntarias mediante diversas exigencias. La primera exigencia es la de justificación de cada una de nuestras creencias. La segunda exigencia es la de consistencia del conjunto de nuestras creencias.

La racionalidad creencial es una estrategia de maximización de la veracidad y alcance de nuestras creencias. Pero cuantas más ideas creamos justificadamente que resulten ser verdaderas, tanto más sabremos. Por ello la racionalidad creencial puede ser también considerada como una estrategia de maximización de nuestro saber, es decir, como una estrategia que tiende en el límite ideal a que sólo creamos lo que sabemos (maximización de la veracidad) y a que sepamos lo más posible (maximización del alcance).

Cada día tenemos nuevas percepciones y recuerdos, mientras que otros se hunden en el olvido. Cada día oímos y leemos testimonios nuevos, y nuevos resultados, rectificaciones y avances de la ciencia. Y cada reflexión sobre nuestras creencias puede descubrirnos contradicciones donde menos las sospechábamos. La racionalidad creencial no es un resultado obtenido de una vez por todas, sino una disposición conscientemente asumida a revisar nuestras creencias cada vez que descubramos una contradicción entre ellas o una laguna en sus justificaciones.

Cuando sabemos, siempre acertamos. Cuando creemos racionalmente, podemos equivocarnos. Pero si no corremos el riesgo de equivocarnos, tampoco tendremos la oportunidad de acertar.

Lo único que podemos hacer es tratar de organizar nuestras creencias voluntarias conforme a un método conscientemente diseñado para minimizar el riesgo de error sin reducir la oportunidad de acierto. A este empeño llamamos racionalidad creencial.

5. LA ACCION HUMANA

5.1. *Hacer y acción*

Dejando de lado algunos usos puramente técnicos de la palabra «acción» (por ejemplo, acción como participación en el capital de una empresa), el núcleo significativo de la palabra estriba en la producción o causación de un efecto. La palabra «acción» se emplea a veces para hablar de animales no humanos (se dice que la acción de las cigüeñas es beneficiosa para la agricultura) o incluso de objetos inanimados (se dice que la gravitación es una forma de acción a distancia o que a toda acción ejercida sobre un cuerpo corresponde una reacción igual y de sentido contrario). Pero sobre todo empleamos la palabra «acción» para hablar de lo que hacen los humanes. Aquí sólo nos interesa este tipo de acción, la acción humana.

Nuestras acciones son (algunas de) las cosas que hacemos. En realidad, el verbo «hacer» cubre un campo semántico bastante más amplio que el sustantivo «acción». El latín distingue el *agere* del *facere,* que en francés, por ejemplo, dan *agir* y *faire.* En castellano se ha perdido la diferencia, desapareciendo el verbo *agere* y traspasando su contenido semántico al sucesor de *facere,* al verbo «hacer». Sin embargo, el sustantivo latino *actio,* derivado de *agere,* se ha mantenido, dando lugar al sustantivo castellano «acción». Así, incluso etimológicamente, «acción» sólo arrastra la

carga semántica de *agere,* mientras que «hacer» arrastra tanto la de *agere* como la de *facere.*

Todo lo que hacemos forma parte de nuestra conducta, pero no todo lo que hacemos costituye una acción. Mientras dormimos, hacemos muchas cosas: respiramos, sudamos, damos vueltas, apretamos la cabeza contra la almohada, soñamos, quizás roncamos o hablamos en voz alta o andamos sonámbulos por la habitación. Todas estas cosas las hacemos inconscientemente, puesto que dormimos. Las hacemos, pero no nos damos cuenta de ello, no somos conscientes de que las hacemos. A estas cosas que hacemos inconscientemente no les vamos a llamar acciones. Vamos a reservar el término «acción» para las cosas que hacemos conscientemente, dándonos cuenta de que las hacemos.

Hay cosas que hacemos conscientemente, dándonos cuenta de ellas, pero sin que su realización corresponda a una intención nuestra. Nos damos cuenta de nuestros tics y de muchos de nuestros actos reflejos, pero los realizamos involuntariamente, los constatamos como espectadores, no los efectuamos como agentes. (La palabra «agente» es otro residuo en castellano del naufragio del verbo *agere.*) Por el sopor que sentimos después de comer nos damos cuenta de que estamos haciendo la digestión. Pero hacer la digestión no constituye (normalmente) una acción. Por las despectivas sonrisas de los humanes que nos observan nos damos cuenta de que estamos haciendo el ridículo. Pero hacer el ridículo no es una acción, sino una pasión, algo que nos pasa y que lamentamos (a no ser que lo hagamos a propósito, como provocación, en cuyo caso sí sería una acción). Tampoco llamaremos acciones a esos aspectos de nuestra conducta de los que nos damos cuenta, pero que no efectuamos intencionalmente.

En el presente estudio nos limitaremos a considerar las *acciones humanas conscientes y voluntarias,* a las que de aquí en adelante llamaremos *acciones* (a secas).

Una acción es una interferencia consciente y voluntaria de un humán (el agente) en el normal decurso de las cosas, que sin su interferencia habrían seguido un camino distinto del que a causa de ella han seguido. Una acción consta, pues, de un evento que sucede gracias a la interferencia de un agente y de un agente que tenía la intención de interferirse para conseguir que tal evento sucediese.

Muchas veces hablaremos de eventos, queriendo referirnos a ideas de evento. Una idea de evento es un evento posible, que, en la medida en que se realice, se convertirá en un hecho y, en especial, en un evento. Cuando tenemos la intención de hacer algo, consideramos una idea de evento y tratamos de realizarla, de hacer que deje de ser mera idea, para transformarse en hecho, en evento. Por el contexto quedará siempre claro si se trata de una mera idea de evento (de un evento posible) o de un evento real y fáctico.

En este estudio tratamos de analizar y dilucidar algunas nociones relacionadas con la acción, cuya adecuada clarificación parece ser un prolegómeno indispensable a la construcción de una teoría de la racionalidad práctica. Toda acción envuelve un evento. Por ello, empezaremos por precisar la noción de evento y otras con ella imbricadas, para seguir luego con la distinción y definición de los cuatro principales tipos de acción: la acción básica, la acción mediada, la acción compuesta y la acción convencional.

5.2. *Estados y eventos*

Las propiedades, relaciones y situaciones en que una cosa o sistema está en un momento dado constituyen los estados de esa cosa o sistema en ese momento. En un instante determinado fulano está vivo, soltero, despierto, cansado, sentado, tiene dolor de cabeza, debe 10.000 pesos al banco, está en Guanajuato y es amigo de Pérez. El ser amigo de Pérez, el estar en Guanajuato, el deber 10.000 pesos al banco, el tener dolor de cabeza, el estar sentado, etc. son estados en que fulano está en ese momento. El que una casa esté limpia o recién pintada, o que funcione la calefacción en ella, o que esté habitada por dos familias, o que tenga cinco tejas rotas en su tejado, etc. en un momento dado son otros tantos estados de esa casa en ese momento.

El estar en Guanajuato, o en Morelia o en ninguno de los dos sitios son estados (posibles) de la misma dimensión. Fulano sólo puede estar (en un momento dado) en uno de ellos y necesariamente ha de estar en uno de ellos. El estar deshabitada o el estar habitada por una familia o el estar habitada por varias familias

son estados de la misma dimensión. Una casa sólo puede estar (en un momento dado) en uno de ellos. El estar soltero, el estar casado, el estar divorciado y el estar viudo son estados de la misma dimensión. Pero el estar soltero y el deber 10.000 pesos al banco son estados de distinta dimensión. El tener diez años de edad y el tener veinticinco años de edad son estados de la misma dimensión. Pero el tener treinta y nueve años de edad y el tener 40 grados de fiebre son estados de distinta dimensión. Los *estados de la misma dimensión* corresponden a las diversas (e incompatibles entre sí) respuestas posibles a la misma pregunta en circunstancias diversas.

Cuando fulano pasa de estar vivo a estar muerto, ocurre un evento: fulano muere. Cuando pasa de estar sentado a estar de pie ocurre un evento: fulano se levanta. Cuando pasa de estar soltero a estar casado ocurre un evento: fulano se casa. Cuando fulano va de Guanajuato a Morelia ocurre un evento: fulano se traslada. Cuando la casa pasa de estar limpia a estar sucia ocurre un evento: la casa se ensucia. Cuando el niño pasa de tener una altura de 112 centímetros a tener una altura de 115 centímetros ocurre un evento: el niño crece. Cuando la herida pasa de estar abierta a estar cerrada ocurre un evento: la herida cicatriza.

En general ocurre (o sucede o se produce) un *evento* cuando se da un *cambio de estado* (dentro de la misma dimensión) en un sistema. En un evento podemos distinguir dos momentos t_1 y t_2, tales que t_1 es anterior a t_2, y dos estados pertenecientes a la misma dimensión, tales que en t_1 el sistema de que se trate está en el primer estado y en t_2, en el segundo estado. Llamemos φ a este evento. Entonces diremos que el primer estado es el estado inicial de φ —al que designaremos en lo sucesivo como $E_1(\varphi)$— y el segundo estado es el estado terminal φ —designado como $E_2(\varphi)$—. El tiempo del evento φ —llamémosle $t(\varphi)$— es el intervalo de tiempo entre t_1 y t_2, es decir, el conjunto de los instantes entre t_1 y t_2. Puesto que el concepto de tiempo es una función métrica, a cada instante corresponde un número real, un elemento de $\mathbb{R}$. Así, pues, podemos definir $t(\varphi) = \{x \in \mathbb{R} \mid t_1 \leqslant x \leqslant t_2\}$.

En general, se da un evento cuando se da un cambio de estado (dentro de la misma dimensión). Llamemos evento propio a este tipo normal de evento. Llamemos también evento, pero even-

to impropio, a lo que ocurre cuando entre dos instantes no se da cambio de estado. Esta generalización del concepto de evento es útil al considerar la acción. Sea φ un evento. Según lo que acabamos de decir, φ es un *evento propio* si y sólo si $E_1(\varphi) \neq E_2(\varphi)$; y φ es un *evento impropio* si y sólo si $E_1(\varphi) = E_2(\varphi)$. Así, pues, un evento siempre es el paso en el tiempo de un estado a otro, pero ambos estados pueden ser el mismo estado.

Así, de lunes a martes puede producirse tanto el evento de que fulano (que estaba enfermo el lunes) sane, como el evento (impropio) de que siga enfermo. Entre las 9 y 9,15 de la mañana puede ocurrir tanto el evento de que la manecilla del reloj recorra 90 grados de la esfera, como el evento (impropio) de que la manecilla del reloj no se mueva de su sitio, porque esté parado.

En todos los sistemas (excepto en los matemáticos) ocurren continuamente eventos. Los árboles crecen, sus yemas brotan, les salen hojas, florecen y luego fructifican, etc. La mayoría de los eventos no tienen nada que ver con acciones. Pero hay algunos eventos que no responden al normal decurso de un sistema, sino a la interferencia voluntaria de un humán x. Si x no se hubiera interferido, habría ocurrido el evento ψ. Pero x se ha interferido, y en vez de ψ, ocurre φ. Este evento φ es un evento especial, es un evento que se sale del discurrir normal del sistema en que ocurre. En ese caso, decimos que x ha hecho que φ y, por tanto, que se ha producido una acción. x es el agente de esa acción y φ es el evento envuelto en ella. Puede haber (y es el caso general) eventos sin acciones, pero no puede haber acciones sin eventos. Y tampoco puede haber acciones sin agentes. Una acción es una entidad abstracta formada por un agente x y un evento φ, tales que x tiene la intención de que φ y, mediante su interferencia, consigue que φ.

5.3. *Inclinaciones, ganas, intenciones*

De la observación de la conducta de ciertos animales inferimos que tienen la tendencia a hacer determinadas cosas. Los zorros tienen la tendencia a enterrar bajo tierra los restos de su comida. Los lobos no tienen esa tendencia. Eso no significa que los zorros

entierren siempre los restos de su comida, sino sólo que la probabilidad de que lo hagan es bastante alta. Un determinado perro tiene la tendencia a ladrar cada vez que ve un desconocido (la probabilidad de que lo haga es alta), mientras que otro perro no tiene esa tendencia. Un determinado humán tiene la tendencia a chutar cada piedrecita con que se encuentra en el camino, mientras que otro no lo hace casi nunca.

Cuando atribuimos a un animal la tendencia a hacer una cosa, decimos que tiene una inclinación a hacer esa cosa o que está inclinado a hacer esa cosa. Naturalmente, la inclinación no es algo directamente observable, sino algo inferible a partir de la conducta observable. Por ello fácilmente podemos equivocarnos al atribuir inclinaciones a alguien.

Aquí nos interesan las inclinaciones de los humanes, las inclinaciones humanas. Una manera de clasificar estas inclinaciones es dividirlas en inconscientes y conscientes.

Mis inclinaciones inconscientes son aquellas de que no soy consciente, aquellas de que no me doy cuenta. Aunque yo no me dé cuenta (por definición) de mis inclinaciones inconscientes, otros sí se pueden dar cuenta de ellas. Por ejemplo, alguien tiene una tendencia a roncar mientras duerme, pero no lo sabe. Si comparte el dormitorio con un compañero, y cada noche lo despierta con sus ronquidos, el compañero sí que se dará cuenta de su marcada inclinación a roncar y seguramente acabará llamándole la atención sobre ello. Yo puedo tener la inclinación a dar repetidas vueltas o a acurrucarme en postura fetal mientras duermo, pero no seré consciente de ella mientras alguien que duerme conmigo no lo observe y me informe de ello. No todas mis inclinaciones inconscientes se refieren a lo que hago mientras duermo. También mientras estoy despierto tengo inclinaciones de las que no me he dado cuenta. Alguien puede tener la tendencia a elevar la voz al final de las oraciones, o a rascarse la oreja mientras escribe o a tratar a su colega de un modo hiriente y agresivo, sin darse cuenta de ello.

Mis *inclinaciones conscientes* son aquellas inclinaciones que tengo y de que soy consciente, de las que me doy cuenta. Las inclinaciones conscientes pueden a su vez dividirse en *ganas e intenciones.*

Mis *ganas* son mis inclinaciones conscientes espontáneas, las inclinaciones que me limito a sentir o constatar o experimentar, sin poner en ellas nada de mi parte mediante una decisión consciente. Las ganas que tengo son algo que me pasa, algo con lo que me encuentro. Tengo ganas de que φ, si siento una tendencia (de la que soy consciente) a hacer que φ. Muchas de mis ganas funcionan como mecanismos homeostáticos que tienden a restablecer determinados equilibrios orgánicos. Por ejemplo, ciertos estados de mi sangre (determinadas concentraciones de hormonas o de algunos compuestos químicos) provocan una vivencia de ganas por parte del sujeto: hambre (ganas de comer), sed (ganas de beber), fatiga (ganas de descansar), sueño (ganas de dormir), cachondez (ganas de copular), ganas de reír, ganas de llorar o ganas de gritar. A veces sentimos ganas de insultar a nuestro interlocutor, de pegarle un puñetazo o incluso de matarlo, pero nos las aguantamos, porque no queremos pelearnos con nuestro interlocutor y aún menos cometer un crimen.

Mis *intenciones* son mis inclinaciones conscientemente aceptadas y asumidas. Algunas intenciones mías son inclinaciones que siento o constato y que conscientemente acepto, que decido asumir. Otras intenciones mías son inclinaciones que de algún modo inicio mediante una decisión y que no corresponden a ninguna gana previa. El conjunto de mis intenciones se solapa ampliamente con el de mis ganas, pero ambos conjuntos no coinciden, ni el uno abarca enteramente al otro. Muchas veces, constato mis ganas y las asumo intencionalmente, decido conscientemente tratar de hacer aquello que tengo ganas de hacer. Siento ganas de comer, son las dos del mediodía, decido dejar de trabajar y salgo del despacho con la intención de comer. Al entrar al restaurante, percibo el olor a pescado frito que viene de la cocina, me entran ganas de comer trucha a la navarra y decido hacerlo, si es posible. Llamo al camarero con la intención de encargar una trucha a la navarra. Le pregunto si la hay, me dice que sí, la encargo y, final y deleitosamente, la como. Otras veces, constato mis ganas y no las asumo conscientemente como intenciones, sino que me las aguanto. Estoy gordo y he decidido adelgazar. Siento ganas de comer, pero me las aguanto, pues tengo la intención de adelgazar. Estoy cansado y tengo ganas de ir a dormir, pero me las aguanto y sigo trabajando, pues tengo la intención de acabar este trabajo

esta noche. Tengo ganas de pegar un puñetazo a mi interlocutor, pero me las aguanto, pues tengo la intención de evitar todo tipo de pelea. Otras veces, finalmente, concibo intenciones que no corresponden a ninguna gana previa. Tengo la intención de pagar mis impuestos, aunque no sienta ninguna gana de hacerlo. Y tengo la intención de levantarme a las seis de la mañana, aunque tengo ganas de quedarme en la cama hasta las diez.

La intención siempre es intención de hacer algo, siempre es activa, implica una cierta tensión en dirección a la realización de una acción, a la producción de un evento. La palabra «intención» viene del latín *intentio,* que a su vez deriva del verbo *intendere,* que primariamente significa tensar, estirar o extender algo en una dirección. Por ejemplo, *intendere arcum* significa tender el arco, tensar su cuerda apuntando en una dirección. Cuando intentamos algo, nos ponemos en cierta tensión para hacer lo que intentamos. Y tenemos la intención de hacer algo cuando estamos dispuestos a intentar hacerlo en cuanto llegue la oportunidad.

No para cualquier idea φ podemos intentar que φ. Sólo podemos intentar que φ si φ es una idea de evento. Y no para cualquier idea de evento φ podemos intentar que φ. No tiene sentido intentar un evento del pasado. Si fumo, puedo intentar dejar de fumar hoy o mañana, pero no anteayer. Sólo podemos intentar eventos presentes o futuros. Y de entre los eventos presentes o futuros, sólo es razonable intentar eventos correspondientes a sistemas en los que podemos interferirnos. Puedo intentar frenar mi coche, convencer a mi amigo o dejar de fumar, pero no sería razonable que intentase parar la rotación de la Tierra en torno a su eje.

Podemos tener inclinaciones inconscientes, pero de nuestras intenciones somos conscientes. De hecho, sólo yo sé con seguridad cuáles son mis intenciones. Yo soy la última autoridad con respecto a mis intenciones. Los demás sólo pueden conjeturarlas en base a mi conducta observable. Yo puedo tener intenciones y disimular que las tengo, de tal manera que los demás no lo noten. Pero no puedo tener la intención de hacer algo, tener la oportunidad de hacerlo y no hacerlo. Si digo a los demás que intento hacer que φ en las circunstancias C, estoy en las circunstancias C, puedo hacer que φ y no lo hago, los demás inferirán que he mentido. Y si me digo (y me repito) a mí mismo que

tengo esa intención, me daré cuenta de que no soy sincero al decírmelo.

Resumamos. Sea x un humán y φ una idea de evento presente o futuro.

x tiene la intención de que φ si y sólo si

(1) x se comporta de tal modo que φ (de modo conducente a que φ)
(2) x ha considerado φ
(3) x ha decidido que φ.

En definitiva, mis intenciones son las ideas que yo quiero realizar.

5.4. *Acción mediada*

Un tipo frecuente de evento consiste en la muerte de un humán. Normalmente sè trata de un evento no envuelto en ninguna acción, se trata de una muerte por enfermedad, accidente, etcétera. Pero hay una excepción: el asesinato. Cuando se ha producido un asesinato, es que alguien (el asesino) se ha interferido en el normal desarrollo de un sistema (el asesinado). Si el asesino no hubiera intervenido, la víctima seguiría viviendo. Pero en vez del evento de que siga viviendo, ha ocurrido el evento de que ha muerto. Una acción se ha producido. El asesino es el agente. La muerte del asesinado es el evento. Y el asesino ha hecho que el asesinado se muera, lo ha matado.

Sea x el asesino y sea y la víctima. ¿Cómo ha hecho x que y muera, cómo ha matado x a y? x ha hecho eso (matar a y) haciendo otra cosa: clavando un puñal en el pecho de y, haciendo que un puñal penetre en el pecho de y. El puñal no hubiera penetrado de por sí en el pecho de y, si no llega a ser porque x se ha interferido y se lo ha clavado. Así, pues, x ha realizado la acción de matar a y mediante la realización de la acción de clavar un puñal en el pecho de y. x ha hecho que ocurra el evento de la muerte de y produciendo otro evento (la penetración del puñal en el pecho de y), que a su vez ha sido causa del

primero. La penetración del puñal ha sido causa de la muerte. *x* ha matado a *y* no inmediatamente, sino por mediación de la acción consistente en clavarle un puñal. El asesinato de *y* por *x* ha sido una acción mediata.

Hemos visto que *x* ha realizado la acción de matar a *y* mediante la acción de clavarle un puñal. ¿Cómo ha realizado esta segunda acción? También mediatamente. *x* ha hecho que el puñal penetre en el pecho de *y* mediante la acción consistente en mover violentamente el brazo hacia adelante con la mano fuertemente asida a la empuñadura del puñal. Ese movimiento del brazo ha sido causa de la penetración del puñal. Por tanto, *x* no ha clavado el puñal a *y* inmediatamente, sino por mediación de la acción consistente en mover violentamente el brazo hacia adelante. El apuñalamiento de *y* por *x* ha sido una acción mediada.

La acción mediada es quizás el tipo más frecuente de acción. Por ejemplo, cuando vamos al volante de nuestro automóvil realizamos diversas acciones (frenamos, aceleramos, giramos a la derecha, cambiamos de marcha, etc.), todas ellas mediadas. ¿Cómo frenamos, cómo realizamos la acción de frenar? Accionando el pedal del freno, realizando la acción de mover el pedal del freno hacia adentro. Y esa acción a su vez la realizamos moviendo la pierna de un cierto modo. ¿Cómo giramos a la derecha, cómo hacemos que nuestro coche gire a la derecha? Moviendo el volante de un cierto modo, lo cual a su vez logramos mediante ciertos movimientos de los brazos y manos, etc.

Si ocurre el evento φ, ¿qué condiciones tienen que estar satisfechas para que digamos que el agente *x* hace (mediadamente) que φ?

Por lo pronto, tiene que ocurrir que φ, pues si φ no ocurre, nadie hace que φ. Por otro lado, si *x* no tiene la intención de que φ, no diremos que *x* hace que φ. Si el coche de *x* se detiene de pronto, porque se le ha acabado la gasolina, y sin que *x* tenga la menor intención de que se detenga, no diremos que *x* ha hecho que el coche se detenga. Que el coche se pare es algo que le ha pasado a *x*, no algo que *x* ha hecho. La acción requiere la intención. Que ocurra que φ y que *x* tenga la intención de que φ son dos condiciones necesarias de que *x* haga que φ.

Si x hace mediadamente que φ, entonces ha de haber otro evento π, tal que x haga φ mediante π, es decir, tal que x haga que π ocurra y π, a su vez, cause φ. El evento π es el medio de que x se vale para producir el evento φ. Por eso hablamos de acción mediada.

¿Basta con que x tenga la intención de que φ ocurra, φ ocurra efectivamente, x haga que π y π cause que φ? No basta. Es necesario además que x crea que π causa φ. En efecto, supongamos que x tiene la intención de suicidarse. Está pensando si pegarse un tiro o si saltar desde un décimo piso. Mientras lo piensa, le entra el hambre y decide comer antes de suicidarse. Busca en la nevera, encuentra una lata de sardinas (que casualmente están envenenadas, pues contienen una dosis elevada de mercurio como defecto de fábrica y sin que él lo sepa ni lo sospeche), abre la lata, come las sardinas y se muere. Aquí x tenía la intención de suicidarse, de hacer que x se muera. Por otro lado, se ha muerto. Y además ha hecho algo (comer las sardinas envenenadas) que ha causado su muerte. ¿Diremos que se ha suicidado? Parece que no, pues él no creía que el comer esas sardinas causaría su muerte. (Si lo hubiese creído, no vacilaríamos en hablar de suicidio.)

La siguiente definición resume los puntos que acabamos de considerar. Sea x un humán y sean φ y π eventos.

x *hace mediadamente* que φ si y sólo si hay un π tal que:

(1) x tiene la intención de que φ
(2) x cree que π causa φ
(3) π causa φ
(4) x hace que π
(5) φ ocurre.

Con esto podemos definir la acción mediada.

a *es una acción mediada* si y sólo si hay x, φ, tales que:

(1) $a = \langle x, \varphi \rangle$
(2) x es un humán
(3) φ es un evento
(4) x hace mediadamente que φ.

Toda acción tiene un agente, se desarrolla en un tiempo y envuelve un evento. Esta acción mediada *a* envuelve el evento φ, tiene como agente a x y como tiempo a $t(\pi) \cup t(\varphi)$, donde π es el evento mediador y $t(\pi)$ y $t(\varphi)$ son los intervalos de tiempo en que se realizan los eventos π y φ.

5.5. *Acción básica*

En una acción mediada hacemos que ocurra un evento φ, haciendo que ocurra otro evento π, tal que π causa φ. Para hacer que φ, necesitamos hacer previamente que π. Para hacer que π —si, como normalmente sucede, el hacer que π es a su vez una acción mediada— tendremos que hacer que μ, y así sucesivamente. Si todas las acciones fueran mediadas, antes de hacer algo, tendríamos que hacer otra cosa, y antes de ésta, otra, y así hasta el infinito. Por tanto, no podríamos llevar a cabo ninguna acción. Pero de hecho sí que llevamos a cabo acciones. Por tanto, no todas las acciones pueden ser mediadas. Tiene que haber algunas acciones que no sean mediadas, tiene que haber algunas acciones no-mediadas, inmediatas o básicas.

Una acción divina nunca sería mediada, al menos según la teología cristiana. Bastaría que Dios quisiera una cosa, para que esa cosa se produjera, sin más. Si Dios quiere que fulano se muera, fulano se muere, y ya está. Para que fulano se muera, basta con que Dios lo quiera. Dios no necesita hacer nada previo para causar su muerte. Su muerte es un efecto inmediato del deseo divino. Pero nosotros, los humanes, no logramos que alguien se muera simplemente queriendo que así sea. Necesitamos, por ejemplo, herirlo previamente con una bala y, para ello, necesitamos disparar previamente un arma de fuego, y para ello, necesitamos previamente apretar el gatillo, y, para ello, hemos de mover el dedo índice. Pero para mover el dedo índice no hemos de hacer nada previo. Mover el dedo índice es algo que podemos hacer básica, directa, inmediatamente. Basta con que queramos hacerlo. Nuestra intención causa directamente el movimiendo de nuestro dedo. En este caso actuamos como Dios, nuestra acción es «divina», nuestro deseo es inmediatamente efectivo.

Es el tipo de acción que llamamos —siguiendo a A. Danto [1]— acción básica.

Basta con que quiera que mi brazo se eleve, para que mi brazo se eleve. Puedo levantar mi brazo directamente, básicamente (a no ser que esté paralítico del brazo, claro está, en cuyo caso necesitaré hacer algo previo para lograr que se eleve); basta con que quiera hacerlo. Si quiero emitir el sonido /a/, lo emito. Mis cuerdas vocales vibran, el sonido se produce. No he de hacer nada previo. Basta con querer hacerlo para que lo haga. Si quiero guiñar un ojo, si quiere abrir y cerrar un párpado, puedo hacerlo básicamente. Basta con que quiera hacerlo.

Todas mis acciones básicas producen sucesos relativos a mi propio cuerpo. No puedo hacer básicamente nada ajeno a mi cuerpo. No puedo mover objetos ajenos con sólo desearlo. Pero sí puedo mover ciertas partes de mi cuerpo con sólo desearlo.

Si bien puedo hacer ciertas cosas con mi cuerpo (mover un dedo, levantar un brazo, proferir el sonido /a/, abrir la boca, sacar la lengua, etc.) de un modo básico o directo, igualmente cierto es que hay muchas otras cosas que *no* puedo hacer directamente, aunque se refieran a mi cuerpo. Puedo mover mi brazo básicamente, pero no mi pelo. Puedo mover mi pelo mediatamente, con ayuda de un peine, por ejemplo, pero eso es una acción mediada. Puedo proferir básicamente el sonido /a/, pero no un ultrasonido. Puedo inspirar básicamente, tengo un control directo (si quiero) de mis pulmones. Pero no puedo controlar directamente mi hígado. Y no basta con que yo quiera que mi páncreas segregue más insulina para que así sea.

---

[1] La distinción entre las acciones básicas o directas, por un lado, y las acciones mediadas e indirectas, por otro, aparece ya en *H. A. Prichard: Moral Obligation* (Clarence Press, Oxford, 1949), p. 187. En efecto, Prichard distingue entre «those actions in doing which we originated some new state directly from those in which we did this only indirectly, i.e. by originating directly some other state, by originating which we indirectly originated the final state». Aunque con otra terminología, la distinción queda marcada. Además, Prichard insiste en que «in doing any action we must have originated something directly, since otherwise we could not originate anything indirectly». La terminología de «acción básica» y «acción mediada», así como la aclaración y elaboración de la distinción se debe a Arthur C. Danto, primero en su artículo «Basic Actions» (*American Philosophical Quartely*, 1965, pp. 141-8) y luego en su libro *Analytical Philosophy of Action* (Cambridge University Press, Cambridge, 1973).

Los tipos de actos que puedo hacer básicamente constituyen mis capacidades básicas. La mayor parte de mis capacidades básicas son comunes a todos los humanes. Pero algunas varían de humán a humán. Yo puedo levantar el brazo con sólo quererlo. Un paralítico o un hemipléjico, no. Muchos humanes tienen la capacidad básica de doblar hacia arriba los lados de la lengua, dándole la forma de un canal en forma de U. Basta con que quieran doblar así la lengua, para que ocurra que su lengua se doble así. Yo no tengo esa capacidad básica. Por mucho que quiera, no puedo doblarla directamente. Esta capacidad básica está ligada a un gen dominante, se transmite genéticamente. En general, las capacidades básicas forman parte de nuestra herencia genética, de nuestra naturaleza, no de nuestra cultura, son algo heredado y madurado, no adquirido.

Para hacer mediadamente que φ, necesitábamos hacer que π, donde π era un evento distinto que φ y causa de φ. Para hacer básicamente que φ no necesitamos hacer nada previo. Basta con que queramos que φ, con que tengamos la intención de que φ, con que intentemos que φ, para que φ se produzca, sin más. Nuestra intención es causa suficiente del evento envuelto en nuestra acción.

Sea x un humán y φ un evento. Definimos.

x *hace básicamente que* φ si y sólo si

(1) x tiene la intención de que φ
(2) la intención (de x) de que φ causa φ
(3) φ ocurre.

Con esto podemos definir la acción básica.

a es una acción básica si y sólo si hay x, φ, tales que

(1) $a=\langle x, \varphi\rangle$
(2) x es un humán
(3) φ es un evento
(4) x hace básicamente que φ.

Esta acción básica a envuelve el evento φ, tiene como agente a x y como tiempo a $t(\varphi)$, es decir, al intervalo de tiempo en que se desarrolla el evento φ.

En la definición de acción básica hemos empleado la noción de causación de un evento físico (por ejemplo, que mi brazo se eleve) mediante una intención. ¿Estamos con ello introduciendo alguna fantasmagoría espiritualista en nuestra descripción de la acción básica? No. Veamos esto con más calma.

Constantemente estamos realizando acciones básicas. Por ejemplo ahora, mientras escribo esto, estoy realizando una serie de acciones básicas, estoy moviendo mi mano derecha de diversas maneras. Una acción básica nuestra es algo que podemos considerar desde dentro, fenomenológicamente, puesto que tenemos perfecta conciencia de ella, o desde fuera, científicamente, puesto que también es accesible a la fisiología empírica. Analicemos un coso concreto. En estos momentos levanto mi brazo derecho. ¿Qué pasa?

Yo puedo analizar desde un punto de vista fenomenológico lo que pasa cuando levanto mi brazo derecho. Por un lado, pasa que yo tengo la intención de que mi brazo derecho se levante, pasa que intento levantarlo. Por otro lado y casi simultáneamente, ocurre que mi brazo se eleva. Si mi brazo se elevase por sí solo, sin intención ninguna por mi parte —por un tic nervioso o por un brusco frenazo del autobús—, diría que mi brazo —él— se había elevado, pero no que yo lo hubiese levantado. Se trataría de un evento no envuelto en ninguna acción básica por mi parte. Pero lo que ahora ha ocurrido es que mi brazo se ha elevado en ausencia de tics nerviosos y de frenazos bruscos. Se ha elevado por la sola razón de que yo he querido o intentado que se elevase, porque yo lo he levantado. Si no lo hubiera intentado, él no se habría levantado. Así, al analizar la elevación de mi brazo, fenomenológicamente yo soy consciente de tres cosas: de que he tenido la intención de que mi brazo se elevase, de que en efecto mi brazo se ha elevado y de que esa elevación de mi brazo no ha sido independiente de mi intención, sino causada por ella.

Si analizo desde un punto de vista fisiológico (empírico, científico, objetivo) lo que pasa cuado levanto mi brazo derecho voluntariamente, me encuentro con lo siguiente. Me encuentro con que en efecto, mi brazo derecho se eleva. Esto es un evento físico. ¿Por qué se eleva mi brazo derecho? Porque mi músculo bíceps derecho se contrae. El evento físico que consiste en la

contracción de mi músculo bíceps causa el evento físico que consiste en la elevación de mi brazo. ¿Por qué se contrae mi músculo bíceps derecho? Porque sus fibras musculares han sido activadas por la llegada de un impulso nervioso. Esto es una descripción simplista y confusa de un evento complejo descomponible en una serie de eventos eléctricos y químicos determinados por la secreción de acetilcolina en la sinapsis terminal que empalma la neurona motora correspondiente con mi músculo bíceps derecho. De todos modos, no pretendo en modo alguno entrar aquí en el análisis preciso de la cadena de eventos físico-químicos que conduce desde una determinada excitación de cierta zona del área motora del hemisferio izquierdo de mi corteza cerebral hasta la elevación de mi brazo derecho. Lo único que nos interesa es esto: aunque todavía estamos muy lejos de entender perfectamente el funcionamiento de nuestro cerebro, lo entendemos suficientemente como para saber que la elevación voluntaria de mi brazo derecho es el último evento físico de una cadena causal de eventos físico-químicos cuyo primer eslabón consiste en cierto estado de determinada parte de mi corteza cerebral. Aunque no entendemos todavía los detalles de ese estado cerebral, sabemos que es la causa (a través de una cadena de causas intermedias) de que mi brazo derecho se levante.

Científicamente sabemos que un determinado estado de una parte de nuestra corteza cerebral causa la elevación de nuestro brazo. Fenomenológicamente sabemos que nuestra intención de levantar el brazo causa la elevación de nuestro brazo. Si no tenemos la intención de levantar el brazo, el brazo no se eleva. Si no se da el correspondiente estado cerebral, el brazo no se eleva. Por tanto, el brazo se eleva (voluntariamente) si y sólo si tenemos ese estado cerebral y esa intención. ¿Qué relación hay entre ese estado cerebral y esa intención? Si se tratase de dos cosas distintas, una material y otra espiritual, entonces habría que postular o bien una milagrosa armonía preestablecida entre ambas o bien una no menos misteriosa causalidad entre espíritu y materia. Me parece que la única manera de integrar las evidencias de nuestra introspección fenomenológica con los resultados de la investigación científica consiste en concluir que mi estado cerebral que causa la elevación de mi brazo y mi intención que causa la elevación de mi brazo son una y la misma cosa, vista,

por así decir, desde dentro y desde fuera. Desde dentro, subjetivamente, yo tengo conciencia de mi estado cerebral como intención. Desde fuera, objetivamente, el observador percibiría (en el caso hipotético de que se diesen condiciones de observación que aún no se dan) mi intención como estado cerebral.

El único objeto de esta disgresión ha sido mostrar que nuestra definición de acción básica, según la cual una intención causa un evento físico, no introduce ningún elemento indeseable de fantasmagoría espiritualista en nuestra descripción de la conducta humana.

5.6. *Acción compuesta*

Si no tuviésemos las capacidades básicas que nos permiten realizar acciones básicas, no podríamos hacer nada, no podríamos llevar a cabo acción alguna. Pero tenemos capacidades básicas, podemos hacer básicamente ciertas cosas y, mediante éstas —mediadamente— otras, y mediante esas otras, otras más, etc. Pero mientras el repertorio de nuestras capacidades básicas está genéticamente limitado a unas pocas, el conjunto de nuestras capacidades mediadas —de las cosas que podemos hacer mediadamente— es prácticamente ilimitado y depende de nuestros instrumentos, de nuestro conocimiento de las uniformidades de la naturaleza y de otros muchos factores culturales.

De todos modos, sería un error pensar que sólo podemos realizar acciones básicas y mediadas. También podemos realizar, (a partir siempre de acciones básicas, claro) otros tipos de acciones, fundamentalmente las acciones compuestas y las acciones convencionales.

En una acción básica, hacemos previamente algo que causa lo que finalmente queríamos hacer. Pero a veces lo que queremos hacer es una acción compuesta que consiste en hacer varias cosas componentes, ninguna de las cuales causa la acción compuesta. La proferencia de /tabaco/ por parte de *x* consiste en la sucesión de proferencias /ta/, /ba/ y /co/ por parte de *x*. Proferir /ta/ no causa la proferencia de /tabaco/, sino que forma parte de ella. La proferencia de /tabaco/ es una acción compuesta. Una

de las cosas que x puede hacer es bailar. x baila (x realiza la acción de bailar) ejecutando una serie de movimientos, ninguno de los cuales causa el baile, pero que —en su conjunto— constituyen el baile. x limpia sus zapatos (x realiza la acción de limpiar sus zapatos) limpiando primero el uno y después el otro. Limpiar uno de los zapatos no es causa, sino componente de la acción de limpiar sus zapatos. Y el médico x realiza la acción compuesta de vacunar a toda la población del lugar mediante las acciones componentes de vacunar a cada habitante del mismo. El vacunar a un habitante determinado no es causa, sino componente de vacunar a toda la población.

Para que podamos decir que x hace compuestamente que φ, exigiremos por lo pronto y como siempre que x intente que φ y que φ ocurra. Además, puesto que se trata de una acción compuesta, tendrá que haber una serie de acciones componentes que constituyan, en su conjunto ordenado, la acción compuesta, es decir, tendrá que haber eventos $\pi_1, \ldots \pi_n$, tales que el hacer que φ consista en hacer que π_1 y que $\pi_2 \ldots$ y que π_n. Por último, exigiremos también que x sea consciente de que φ consiste en $\pi_1 \ldots \pi_n$. En efecto, si no lo es, x habría hecho que φ por casualidad, y eso no es lo que corresponde a la acción tal como aquí la entendemos. Supongamos que un médico se dirige a un pueblo con la intención de vacunar a toda su población. Por el camino va vacunando a las personas con que se encuentra, con el fin de ahorrarse el trabajo de buscarlas luego. Llega al pueblo al atardecer y se pone a dormir con la intención de acabar de vacunar a la población al día siguiente. Pero a la mañana siguiente tiene que salir a toda prisa, llamado urgentemente a su casa. Lo siente, pues le hubiera gustado quedarse y vacunar a toda la población. Pero supongamos que ya se había encontrado —sin saberlo, claro— a todos los habitantes del pueblo por el camino. La población ya estaba vacunada. Pero esto era algo que le había pasado y no algo que él hubiera conscientemente hecho. Para evitar este tipo de casos, postulamos que x crea que la acción compuesta que quiere llevar a cabo se compone efectivamente de las acciones componentes que realiza.

Sea x un humán y sean φ, $\pi_1, \ldots \pi_n$ eventos.

Definimos:

x hace compuestamente que φ si y sólo si hay $\pi_1, \ldots \pi_n$ tales que

(1) x intenta que φ
(2) x cree que φ consiste en π_1 y π_2 y ... y π_n (en ese orden)
(3) φ consiste en π_1 y π_2 y ... y π_n (en ese orden)
(4) para cada i ($1 \leq i \leq n$): x hace que π_i (en ese orden)
(5) φ ocurre.

Ahora podemos definir la acción compuesta.

a es una acción compuesta si y sólo si hay x, φ, tales que

(1) $a = \langle x, \varphi \rangle$
(2) x es un humán
(3) φ es un evento
(4) x hace compuestamente que φ.

Esta acción compuesta a envuelve el evento φ, tiene como agente a x y como tiempo a $t(\pi_1) \cup \ldots \cup t(\pi_n)$, es decir, a la unión de los intervalos temporales de los eventos componentes.

5.7. *Acción convencional*

Un tipo de acción que juega un papel preponderante en la vida social es el de la acción convencional.

Voy por la calle. Por la acera de enfrente y en dirección contraria pasa un amigo mío y, sin interrumpir su marcha, me mira. Yo, sin interrumpir la mía, levanto el brazo derecho, extiendo la mano y la giro ligeramente a derecha e izquierda. ¿Qué he hecho? Lo que acabo de describir. Ahora bien, una convención (una información cultural) que compartimos los miembros de la sociedad de que formo parte permite describir lo que he hecho diciendo que he saludado a mi amigo. ¿Qué he hecho? He saludado a mi amigo. ¿Cómo lo he hecho? Realizando determinados movimientos de mi mano derecha en determinadas circunstancias. Los mismos movimientos, en otras circunstancias, hubiesen equi-

valido convencionalmente a una negación o a una petición de que algún automovilista me lleve en su coche o a un voto afirmativo, etc. En otra cultura, esos movimientos podrían haber constituido no un saludo, sino un agravio. Pero en mi cultura y en las circunstancias descritas, esos movimientos de mi mano constituyen un saludo dirigido a mi amigo. Haciendo esos movimientos, he saludado a mi amigo.

Básicamente muevo la mano. Mediadamente, escribo un trazo sobre el papel. Compuestamente, escribo mi nombre sobre el papel. Convencionalmente (y supuestos ciertas circunstancias, como que he escrito mi nombre al final del documento, en la parte en blanco debajo de la fecha, etc.), firmo. Convencionalmente (y supuestas determinadas circunstancias sobre el contenido del documento, el lugar, etc.), compro un coche a plazos, etc. El firmar, el comprar, el votar, el casarse, el despedirse, etc., son acciones convencionales.

Un tipo especialmente importate de acción convencional es el de los actos de habla. El hablar es una actividad convencional. Cada acto de habla es una acción convencional. Gracias a ese conjunto de convenciones culturales que es un lenguaje, la proferencia de ciertos sonidos en determinadas circunstancias constituye una pregunta, una afirmación, una orden, una súplica, un insulto, etc.

Para que digamos de x que hace convencionalmente que φ, empezaremos por exigir (como para cualquier tipo de acción) que x intente que φ y, además, que φ ocurra. Puesto que se trata de la acción convencional, exigiremos también que x haga que φ haciendo que π, donde π es un evento que convencionalmente equivale a φ. Normalmente esa convención sólo es válida en ciertas circunstancias. En ese caso, x ha de encontrarse en esas circunstancias en el momento de hacer que π. Así, pues, postulamos que x intente que φ, que x se encuentre en las circunstancias **C**, que x haga que π, que π en las circunstancias **C** equivalga convencionalmente a φ y que φ ocurra. ¿Basta todo esto para que digamos que x hace convencionalmente que φ? No. Al igual que en la dilucidación de los otros tipos de acción, aquí también tenemos que añadir algunas exigencias relativas a las creencias de x. En efecto, no basta con que x se encuentre en las

circunstancias **C** y con que haya una convención vigente según la cual π en **C** constituye φ. Es necesario, además, que x crea que se encuentra en esas circunstancias y que conozca (o crea que conoce) esa convención. Los forasteros, ignorantes de las convenciones de la tribu que visitan o del país en que se encuentran, a veces realizan en determinadas circunstancias acciones que convencionalmente constituirían provocaciones, invitaciones, agravios, etc. Sin embargo, los indígenas enterados no suelen tomar en serio tales actos, pues suponen que el forastero ignora las convenciones vigentes y el papel desempeñado por las diversas circunstancias.

Sea x un humán y φ un evento. Definimos:

x *hace convencionalmente que* φ si y sólo si hay un conjunto de circunstancias **C** y un evento π tales que

(1) x intenta que φ
(2) x cree que está en **C**
(3) x está en **C**
(4) x cree que π en **C** constituye convencionalmente φ
(5) π en **C** constituye convencionalmente φ
(6) x hace que π
(7) φ ocurre.

Ahora podemos definir la acción convencional.

a *es una acción convencional* si y sólo si hay x, φ, tales que

(1) $a = \langle x, \varphi \rangle$
(2) x es un humán
(3) φ es un evento
(4) x hace convencionalmente que φ.

Esta acción convencional tiene como agente a x, como tiempo a $t(\pi)$ y envuelve el evento φ.

Con esto hemos visto todos los tipos de acción. Ahora podemos definir acción en general. Algo *es una acción* si y sólo si es una acción básica o es una acción mediada o es una acción compuesta o es una acción convencional. Desde luego, la conjunción disyuntiva «o» está usada aquí de un modo no-exclusivo.

5.8. *Acción colectiva*

Una intención mía es una idea que yo quiero realizar. Muchas de mis intenciones las puedo realizar yo solo. Quiero mover esa silla, que me estorba, y la muevo. Agarro la silla por el respaldo, la levanto, la llevo levantada unos pasos y la vuelvo a dejar sobre el suelo. Mediante esas acciones, he movido la silla, la he cambiado de sitio. También quiero mover el armario, que igualmente me estorba. Pero el armario es demasiado pesado para mí. Yo solo no puedo llevar a término mi intención de mover el armario. Si lo intento, mi intención se queda en intento frustrado. ¿Qué hacer? Buscar la ayuda de otros humanes, por ejemplo de mis dos vecinos. Mis vecinos están dispuestos a ayudarme a mover el armario. Los tres —mis dos vecinos y yo— queremos mover el armario. Los tres empujamos. Y, entre los tres, lo movemos. Nuestra intención compartida (de mover el armario) ha sido llevada a término, se ha realizado. Hemos movido el armario. ¿Quién ha movido el armario? Los tres. Nuestra acción ha sido una acción colectiva.

Si me comporto racionalmente, trataré de maximizar la consecución de mis fines. En especial, asumiré como intenciones (como ideas que quiero realizar) aquellos de entre mis fines (o ideas que quisiera que se realizasen) que yo pueda llevar a la práctica o convertir en hechos. De entre mis fines habrá algunos que yo solo puedo realizar y otros que yo solo no puedo realizar. De entre los fines que yo solo no puedo realizar, habrá algunos que tampoco con la ayuda de los demás humanes podría realizar (en cuyo caso lo más sensato será que renuncie a ellos), pero habrá otros que serían alcanzables mediante la acción colectiva. Por ello, si quiero maximizar la consecución de mis fines, no puedo por menos de plantearme el tema de la acción colectiva.

Con frecuencia, varios humanes comparten en sus planes de vida un fin que ninguno de ellos puede realizar por separado. Entonces, si se comportan racionalmente, pueden unirse en un pacto cooperativo para, entre todos, conseguir el fin perseguido. El pacto cooperativo exige normalmente ciertas concesiones y obligaciones mutuas, que han de ser asumidas por los agentes como fines propios. Esto implica a veces sacrificar otros fines, lo cual no es necesariamente problema para los agentes racionales,

pues éstos son razonables y, por tanto, revisionistas. Un agente racional estará dispuesto a pactar, siempre que el principio ordenador de su plan de vida dé prelación al fin que se puede conseguir mediante el pacto cooperativo sobre el fin al que se renuncia como concesión.

Muchísimas de las cosas que hacemos las hacemos colectivamente. Uno puede nadar solo, pero no puede jugar al tenis solo. Jugar al tenis es una acción colectiva que sólo puede llevarse a cabo entre dos. Uno puede masturbarse solo, pero no puede copular solo. Copular es una acción colectiva que sólo puede llevarse a cabo entre dos. En algunos países (como Italia) un ciudadano aislado no puede convocar un referéndum para cambiar una ley, pero medio millón de ciudadanos pueden hacerlo. Una petición firmada por medio millón de firmas basta para que se convoque el referéndum solicitado. La convocatoria del referéndum es una acción colectiva de (al menos) medio millón de agentes: los firmantes de la petición.

Para que se dé una acción colectiva es preciso que haya varios agentes que participen de una misma intención. Si sólo hay un agente, no puede haber acción colectiva. Y si hay varios agentes, pero no hay intención compartida, tampoco hay acción colectiva. La marcha de una gran cantidad de gente por la calle en la misma dirección constituye una acción colectiva (por ejemplo, una manifestación) sólo si toda esa gente comparte una misma intención (por ejemplo, la de manifestarse). Si no, se trata de un mero accidente, de algo que sucede, a saber, sucede que la calle está hoy muy concurrida y que mucha gente va en la misma dirección (quizás porque acaba de terminar un partido de fútbol y los espectadores se dispersan).

Para que varios agentes que comparten una intención lleven a cabo una acción colectiva es necesario que cada uno de ellos haga una determinada acción individual en la creencia de que si cada uno de los agentes hace su correspondiente acción individual, se conseguirá realizar la intención común. En efecto, en ningún caso basta con tener una intención compartida para realizar una acción colectiva. En la acción básica, basta la intención para llevar a cabo la acción. Pero la acción básica siempre es individual. No existe una acción básica colectiva. La acción colectiva siempre se lleva a cabo mediante la realización de otras

acciones individuales (que, éstas, sí pueden a veces ser básicas), acciones que tienen precisamente el sentido de contribución a una acción colectiva. Y esas acciones individuales sólo tienen sentido de contribución a una acción colectiva si cada uno de los agentes piensa que, si cada uno hace la acción que le corresponde, entre todos realizarán la intención común. Si varios agentes, apoyados en una pared, deliberan sobre cómo derribarla y, durante la deliberación, la pared se viene abajo por la presión ejercida por sus espaldas, lo ocurrido es un accidente y no una acción colectiva. Los agentes tenían la intención de derribar la pared, pero no creían que el apoyarse contra ella bastase para derribarla.

La acción colectiva no puede ser básica, pero puede ser mediada, convencional o compuesta. Consideremos el caso de la acción colectiva mediada. ¿Basta con que diversos humanes tengan la misma intención y hagan cada uno su acción individual correspondiente, creyendo que si cada uno hace la suya, se conseguirá la intención común? No basta. Es necesario además que las correspondientes acciones individuales causen el efecto compartidamente buscado. Supongamos que varios humanes quieren matar al rey. Se reúnen en casa de un hechicero e introducen cada uno de ellos un alfiler en un muñeco de trapo que representa al rey, creyendo supersticiosamente que así producirán su muerte. Por otro lado e independientemente, el rey se muere (por ejemplo, de un infarto de miocardio). ¿Diríamos que los participantes en la ceremonia de hechicería han matado (colectivamente) al rey? No. El rey ha muerto de muerte natural. Nadie lo ha matado. La acción colectiva mediada no sólo exige la creencia en el efecto, sino también exige que las diversas acciones individuales efectivamente causen el evento colectivamente perseguido.

La siguiente definición resume lo dicho hasta aquí. Sean $x_1 \ldots x_n$ humanes distintos y sean φ, $\pi_1 \ldots \pi_n$ eventos.

$x_1 \ldots x_n$ *hacen colectiva y mediadamente que* φ si y sólo si hay $\pi_1 \ldots \pi_n$ tales que

(1) para cada i ($1 \leq i \leq n$): x_i tiene la intención de que φ
(2) para cada i ($1 \leq i \leq n$): x_i cree que π_1 y ... y π_n causan φ
(3) π_1 y ... y π_n causan φ.

(4) para cada i, j ($1 \leq i \neq j \leq n$): x_i cree que x_j hace que π_j (es decir, cada agente cree que cada uno de los demás hace lo que le corresponde).
(5) para cada i ($1 \leq i \leq n$): x_i hace que π_i.
(6) φ ocurre.

Con esto podemos definir la acción colectiva mediada.

a es una acción colectiva mediada si y sólo si hay $x_1 \ldots x_n$, φ, tales que

(1) $a = \langle x_1, \ldots x_n, \varphi \rangle$
(2) para cada i ($1 \leq i \leq n$): x_i es un humán
(3) φ es un evento
(4) $x_1 \ldots x_n$ hacen colectiva y mediadamente que φ.

Los agentes de la acción colectiva *a* son los humanes $x_1 \ldots x_n$ que tienen la intención de que φ y que realizan su contribución particular $\pi_1 \ldots \pi_n$ a su realización. Si todos los pasajeros de un autobús embarrancado se bajan para empujar y lograr sacarlo del atolladero, esto ha sido una acción colectiva de los que han empujado. Si sólo la mitad de los pasajeros ha empujado de verdad (los otros sólo hacían ver que empujaban), sólo ellos han sido los agentes.

Del mismo modo que habíamos definido la acción individual convencional y compuesta, *mutatis mutandis,* podríamos definir la acción colectiva convencional y compuesta, siguiendo la pauta establecida en nuestra definición de la acción colectiva mediada.

En cualquier caso, la dilucidación del concepto de acción colectiva pasa por la clarificación del de acción individual. Cuando en lo sucesivo hablemos de acción, a secas, querremos decir acción individual.

5.9. *Acción, evitación y omisión*

Cuando *x* actúa, cuando *x* hace que φ, *x* se interfiere en el normal decurso del sistema en que el evento φ se produce. Si *x* no se hubiera interferido, no habría ocurrido que φ, sino que habría ocurrido otro evento distinto, el evento ψ. El sistema

estaba en un estado determinado E. Si x no hubiera intervenido, el sistema habría pasado en un cierto tiempo de ese estado inicial E al estado terminal F. Ese paso de E a F habría constituido el evento ψ. Pero x ha intervenido y el sistema no ha pasado en ese tiempo de E a F, sino de E a G. Ese paso de E a G ha constituido el evento φ, que es el que ha ocurrido. Así, pues, $t(\varphi) = t(\psi)$, $E_1(\varphi) = E_1(\psi)$, pero $E_2(\varphi) \neq E_2(\psi)$.

La acción de x ha consistido en una interferencia, por la cual en vez de ocurrir ψ, ha ocurrido φ. ¿Qué ha hecho x? x ha hecho que φ. ¿Qué ha evitado x? x ha evitado que ψ. *Siempre que hacemos algo, evitamos algo.* Evitamos precisamente aquello que habría ocurrido si no hubiéramos hecho lo que hemos hecho, si no nos hubiéramos interferido. No hay acción sin evitación, ni evitación sin acción. No podemos hacer algo sin evitar mediante ello otra cosa, ni podemos evitar algo, si no es haciendo otra cosa.

Hemos hecho que φ y hemos evitado que ψ. ¿En qué ha consistido φ? En el paso de E_1 (φ) a E_2 (φ), en el paso de E a G. ¿En qué habría consistido ψ? En el paso de E a F. Respecto a la posible identidad entre E, F y G pueden darse tres casos posibles distintos: (1) que $E = F$ y $E \neq G$; (2) que $E \neq F$ y $E = G$; y (3) que $E \neq F$ y $E \neq G$. (Que los tres estados sean iguales es algo que no puede ocurrir, pues φ y ψ son eventos distintos, ya que si no, no habría habido interferencia de x ni, por tanto, acción).

En el primer caso, es decir, si $E = F$ y $E \neq G$, o lo que es lo mismo, si E_1 (ψ) = E_2 (ψ), pero E_1 (φ) $\neq$ E_2 (φ) lo que hemos hecho al hacer que φ ha sido producir un cambio en el sistema, que sin nuestra intervención hubiera permanecido en el mismo estado en que se encontraba. Por ejemplo, un conejo sano corre alegremente por el monte. Un cazador le dispara un tiro y lo hiere en una pata. El conejo pasa a estar cojo. Si el cazador no se hubiera interferido, el conejo seguiría en perfecto uso de sus cuatro patas. Pero el cazador ha intervenido, y el resultado de su acción es que el conejo está cojo. El cazador ha evitado el evento (impropio) que habría consistido en que el conejo hubiera conservado en perfecto uso sus cuatro patas y ha hecho que en vez

de ello ocurra en ese mismo tiempo el evento que consiste en que el conejo haya pasado a estar cojo.

En el segundo caso, es decir, si $E \neq F$ y $E = G$, o, lo que es lo mismo, si $E_1(\psi) \neq E_2(\psi)$ y $E_1(\varphi) = E_2(\varphi)$, lo que hemos hecho al hacer que φ ha sido preservar un estado del sistema, impidiendo un cambio que, sin nuestra intervención, se hubiera realizado. Por ejemplo, un conejo sano corre alegremente por el monte. Un cazador apunta hacia él con su escopeta, lo tiene en su mirilla y se dispone a disparar. Yo, amigo de los conejos, que veo lo que pasa, profiero un grito agudo e inesperado con el que distraigo al cazador e impido que mate o hiera al conejo, preservo la vida y la salud del conejo. Si yo no me hubiera interferido, el cazador habría matado o herido al conejo. Pero me he interferido y el resultado de mi acción es que el conejo está vivo y sano. Yo he evitado el evento que habría consistido en que el conejo hubiera muerto (o hubiera sido herido) y he hecho que en vez de ello ocurra en ese mismo tiempo el evento (impropio) de que el conejo siga vivo y sano.

En el tercer caso, es decir, si $E \neq F$ y $E \neq G$, o lo que es lo mismo, si $E_1(\psi) \neq E_2(\psi)$ y $E_1(\varphi) \neq E_2(\varphi)$, lo que hemos hecho al hacer que φ ha sido producir un determinado cambio en el sistema y evitar que se haya producido otro cambio distinto. Pero algún cambio se hubiera producido de todas maneras. Por ejemplo, sobre el terreno de fútbol dos jugadores se disputan el balón con la pretensión de chutarlo en direcciones opuestas. Finalmente el jugador x lanza el balón hacia el norte. Lo que ha hecho ha sido lanzar el balón hacia el norte y lo que ha evitado ha sido que el balón fuera lanzado hacia el sur. (En cualquier caso, el balón no hubiera quedado quieto.) El jugador x se ha interferido con éxito y el resultado de su acción es que el balón está ahora en la parte norte del campo.

Así, pues, cuando hacemos algo, lo que hacemos consiste unas veces en producir un cambio, otras en preservar un estado (impidiendo un cambio) y otras en lograr que se produzca un cierto cambio más bien que otro.

El agente x se ha interferido, ha evitado que ψ y ha hecho que φ. Pero en las circunstancias en que estaba x cuando hizo que φ, podría haber hecho otras muchas cosas que no hizo. Son las cosas que x omitió. En esas circunstancias en que x

hizo que φ, x podría haber hecho que π_1, o que π_2, o que π_3, etc., π_1, π_2, π_3, etc. eran (ideas de) eventos que podrían haber sido realizadas por x, pues x disponía de las capacidades básicas, los instrumentos, los conocimientos, etc. necesarios para poder realizarlas. Pero habiendo podido hacer que π_1, o que π_2, o que π_3, etc., x no hizo nada de eso, sino que prefirió hacer que φ, hizo que φ. x omitió hacer que π_1, omitió hacer que π_2, etc. Una *omisión* es, al igual que una acción, una entidad abstracta, la entidad formada por un agente y una idea de evento que ese agente podría haber realizado, pero no realizó. Una omisión es una acción posible que no llegó a realizarse. Cada vez que hacemos algo, omitimos muchas otras cosas que podríamos haber hecho. Y a veces se nos piden responsabilidades no sólo por nuestras acciones, sino también por nuestras omisiones.

Acción, evitación y omisión son conceptos correlativos [2]. Siempre que hacemos algo, evitamos algo (lo que hubiera ocurrido, si no hubiéramos hecho nada) y omitimos algo (lo que hubiéramos podido hacer, pero no hemos hecho).

5.10. *Fases, resultado y consecuencias de una acción*

Morgan, un bandido del salvaje oeste, mira por la ventana y ve que un forastero se acerca. Inmediatamente concibe la intención de que ese forastero muera, decide matarlo. Agarra el rifle que está sobre la mesa, lo carga, apunta al forastero, traza una visual desde su ojo derecho al centro del pecho del forastero, rodea el gatillo con su dedo índice derecho, flexiona el dedo índice derecho, aprieta el gatillo, dispara el rifle, alcanza al forastero con la bala, lo hiere, lo deja desangrarse durante cinco minutos hasta que muere, lo ha matado.

¿Qué ha hecho Morgan? Morgan ha hecho muchas cosas, ha realizado muchos acciones: Morgan ha agarrado el rigle, lo ha

[2] Para el concepto de omisión —en inglés, *forbearance*— véase *Georg H. von Wright: Norm and Action* (Routledge & Kegan Paul, London, 1963), p. 45 ss. Para el concepto de evitación —o *preventive action*— véase el libro del mismo autor *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action* (North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1972), p. 38 ss.

cargado, ha apuntado, etc. Finalmente, Morgan ha matado al forastero. Matar al forastero es una de las cosas que Morgan ha hecho. ¿Cómo ha matado Morgan al forastero? Desangrándolo. Y ¿cómo lo ha desangrado? Abriéndole un orificio en el pecho con una bala. ¿Cómo ha hecho esto? Disparándole un tiro, etc. Todas las acciones descritas previas a la acción de matar al forastero son acciones que se median unas a otras y finalmente causan el evento de la muerte del forastero. Puesto que la acción de Morgan de matar al forastero es una acción mediada, todas las acciones previas que la median pueden considerarse como fases suyas. También podemos llamar fase (la primera fase) de una acción a la concepción de la intención de realizarla.

Morgan ha matado al forastero. Esta acción ha sido realizada en varias fases. En la primera fase, Morgan ha concebido la intención de matarlo. En fases sucesivas, Morgan ha agarrado el rifle, lo ha cargado, ha apuntado, ha apretado el gatillo, etc. En la última fase el forastero ha muerto y, con ello, Morgan lo ha matado.

Morgan ha intentado matar al forastero y lo ha conseguido. Su acción ha llegado hasta su última fase. El forastero ha muerto. Morgan ha tenido éxito en su acción. Sin embargo las cosas podrían haber sucedido de otra manera. Morgan podría haber concebido la intención de matar al forastero, pero luego podría haber fallado el tiro, o la herida causada al forastero podría no haber sido mortal. En ese caso, Morgan habría tenido la intención de matar al forastero, habría intentado matar al forastero, pero no lo habría conseguido. La acción de matar al forastero no habría llegado hasta su última fase, se habría quedado en intento frustrado, Morgan habría fracasado en su intento.

Cuando intentamos hacer mediadamente que φ, hacemos que π, creyendo que π causará φ. Si así ocurre, entonces nuestra acción de que φ tiene éxito, llega a su última fase, se realiza. Si así no ocurre, si, aunque hayamos hecho que π, π no causa φ, entonces nuestra presunta acción de que φ fracasa, no llega a su última fase, no se realiza. Nuestra intención de que φ no ha dado lugar a una acción, sino sólo a un intento frustrado de realizarla. Un intento frustrado de hacer que φ es también una acción, pero no es la acción de que φ, que es la que queríamos realizar.

Por desgracia para el forastero, la acción de Morgan ha tenido éxito, no ha quedado en intento frustrado, se ha realizado. Morgan ha matado al forastero. ¿Cuál es el resultado de esa acción? El resultado es que el forastero está muerto. Si Morgan no se hubiese interferido, habría ocurrido el evento de que el forastero seguiría viviendo. Pero Morgan no ha permanecido al margen como mero espectador, Morgan ha intervenido, Morgan se ha interferido en el natural decurso de la vida del forastero. Su interferencia ha producido la muerte del forastero, que sin ella no se habría producido. En vez del evento de que el forastero siga viviendo ha ocurrido el evento de que el forastero haya muerto, de que haya pasado de estar vivo a estar muerto. El resultado de la acción consiste en el estado terminal de ese evento producido por la interferencia de Morgan, es decir, en que el forastero está muerto.

En general, *el resultado de una acción es el estado terminal del evento envuelto en la acción.* Si x hace que φ, el resultado de la acción $\langle x, \varphi \rangle$ es $E_2(\varphi)$, es decir, el estado terminal del evento φ. Si x mata a y, el resultado de esa acción es que y está muerto. Si x preserva o salva la vida de y, evitando que y muera, el resultado de esa acción es que y está vivo. Si x se casa, el resultado de esa acción es que x está casado. Si x se divorcia, el resultado de esa acción es que x está divorciado. Si x escribe una carta, el resultado es que la carta está escrita. Si x abre la ventana, el resultado de esa acción es que la ventana está abierta. Si x va a Caracas, el resultado de esa acción es que x está en Caracas. Si x se sienta, el resultado de esa acción es que x está sentado.

Morgan ha matado al forastero. El forastero era un cirujano que iba a operar a Felipe. Como consecuencia del crimen de Morgan, nadie opera a Felipe y Felipe muere. Felipe muere, pero Morgan no lo ha matado. Morgan no tenía la intención de que Felipe muriese, ni siquiera sabía que existía ese tal Felipe. Que Felipe haya muerto es una consecuencia de la acción de Morgan, pero no es una acción de Morgan ni resultado de una acción de Morgan. El forastero era el único cirujano que había en el país. Como consecuencia de la acción de Morgan, el país se ha quedado sin cirujanos. Pero Morgan no ha hecho que el país se quede sin cirujanos, pues ni siquiera sabía que el forastero fuese cirujano. El que el país se haya quedado sin cirujanos no es una acción

de Morgan ni un resultado de una acción de Morgan, aunque sí es una consecuencia de su acción. Como consecuencia de su crimen, la policía detiene a Morgan y lo mete en la cárcel. Pero Morgan no intentaba ir a la cárcel cuando mató al forastero. El no se ha metido a sí mismo en la cárcel. El que Morgan haya ingresado en la cárcel es una consecuencia de su acción, pero no una acción suya ni el resultado de una acción suya [3].

Si x hace que φ, y el evento φ consiste en el paso de $E_1(\varphi)$ a $E_2(\varphi)$, el resultado de esa acción es el estado $E_2(\varphi)$. Supongamos ahora que el evento φ causa el evento ψ, que el evento ψ causa a su vez el evento π, que el evento π causa los eventos μ_1, μ_2, μ_3, etc. Si x tenía la intención de hacer que ψ y creía que φ causaría ψ, entonces x no sólo ha hecho que φ, sino también ha hecho que ψ. Si x no intentaba que π, entonces el evento π, que ha sido causado por el evento envuelto en la acción de x de que ψ, es una consecuencia de la acción de x, pero no está envuelto en la acción de x. Si x tampoco tenía la intención de que μ_1, μ_2, μ_3, etc., entonces x no ha hecho que μ_1, μ_2, μ_3, etc., aunque μ_1, μ_2, μ_3, etc. son consecuencias de una acción de x. En general, las consecuencias de las consecuencias de una acción son consecuencias de esa acción.

Cuando un agente actúa, sólo hace unas cosas determinadas: aquellas que quiere hacer, aquellas que intenta hacer, aquellas que son objeto de sus intenciones, aquellos eventos producidos por su interferencia consciente e intencional. Pero, cada vez que el agente actúa, el evento envuelto en su acción puede ser el inicio de múltiples cadenas causales que conduzcan a innumerables y remotos eventos en los que el agente ni siquiera piensa. Todos estos eventos causados por el evento envuelto en la acción son consecuencias de esa acción. No son cosas que el agente haya

[3] La distinción entre el resultado y las consecuencias de una acción y la terminología correspondiente aparecen por primera vez en el ya citado libro de Georg H. von Wright, titulado *Norm and Action* (London, 1963), pp. 39-40. Conviene notar que von Wright usa el término «resultado» para indicar tanto lo que nosotros hemos llamado resultado como también para indicar el evento envuelto en la acción: «By the *result* of an act we can understand either the change corresponding to this act or, alternatively, the end-state of this change».

hecho, pero son cosas que han ocurrido como consecuencia de la acción del agente. Si el agente no hubiera hecho lo que hizo, no habrían ocurrido. Pero puesto que son ajenas a la intención del agente (y puesto que la acción, tal como la hemos definido aquí, es siempre intencional), esas cosas no han sido hechas, meramente han sucedido, su ocurrencia constituye un accidente, no una acción.

En resumen, si x hace que φ y φ causa π, entonces el evento π es una *consecuencia* de la acción $\langle x, \varphi \rangle$. Si además x intentaba que π y creía que φ causaría π, $\langle x, \pi \rangle$ es también una acción (mediada). Si x no intentaba que π o no creía que φ causaría π, entonces el evento π no está envuelto en acción alguna, sino que es una *mera* consecuencia de $\langle x, \varphi \rangle$.

5.11. *Versiones de una acción*

En vísperas de las elecciones, diversas organizaciones cívicas instan a los ciudadanos a votar. No les piden que voten por un partido o por otro, sino simplemente que voten, que participen en las elecciones. Al mismo tiempo, diversos grupos políticos invitan a los ciudadanos a votar por un partido o candidato determinado, por ejemplo, a votar por los socialistas. Un ciudadano concreto se encuentra así ante dos propagandas distintas: una que trata de inducirlo a que vote, sin más, y otra que trata de inducirlo a que vote precisamente a los candidatos del partido socialista. Este ciudadano puede hacer caso a la primera propaganda y desoír la segunda, puede acudir a las urnas y votar, pero no a los socialistas. Pero no puede hacer caso a las segunda propaganda y desoír la primera. No puede votar a los socialistas, pero no votar. El votar a los socialistas incluye o implica el votar. Diremos que la acción de votar a los socialistas es una versión de la acción de votar.

Las acciones son entidades abstractas. Haciendo unos mismos movimientos (trazando una cruz en una determinada casilla, la correspondiente al candidato socialista, plegando la pepeleta e introduciéndola en la urna), el ciudadano x ha realizado diversas

acciones. Entre otras cosas, ha votado y ha votado a los socialistas. La segunda acción es una versión de la primera [4].

Votar a los socialistas no es la única versión de votar. Votar a los conservadores, votar a los liberales, votar a los comunistas, etc., son también versiones de votar. No se puede realizar ninguna de esas acciones sin realizar la acción de votar. Inversamente, no se puede votar sin realizar al mismo tiempo alguna de las otras acciones (votar en blanco, votar por los socialistas, votar por los liberales, etc.) que son versiones de la acción de votar.

Tengo hambre y entro en el restaurante con la intención de comer. Tomo asiendo y como. Como una ensalada. Como precisamente una ensalada de lechuga y tomate. Podría haber comido sin comer una ensalada (comiendo, por ejemplo, en vez de ella una sopa), pero no podría haber comido una ensalada sin haber comido. Puesto a comer una ensalada, podría haberlo hecho sin comer una ensalada de lechuga y tomate (comiendo, por ejemplo, una ensalada de aguacate), pero no podría haber comido una ensalada de lechuga y tomate sin haber comido una ensalada. El comer una ensalada de lechuga y tomate es una versión de la acción de comer una ensalada y es también una versión de la acción de comer. El comer una ensalada es una versión de la acción de comer. Y el comer una ensalada de lechuga y tomate aderezada con sal y jugo de limón y acompañada de un buen vaso de cerveza es una versión de la acción de comer una ensalada de lechuga y tomate y, por tanto, de las acciones de las que ésta, a su vez, es una versión. En efecto, la relación de versión entre acciones es transitiva, es decir, si la acción *a* es una versión de *b* y la acción *b* es una versión de *c,* entonces la acción *a* es también una versión de *c,* o, dicho de otra manera, la versión de la versión es una versión.

No se puede comer una ensalada sin comer, no se puede tomar una sopa sin comer, no se puede comer una chuleta de cordero sin comer, etc. A la inversa, no se puede realizar la acción de comer sin realizar al mismo tiempo alguna de las otras

---

[4] La noción de versión de una acción aparece claramente articulada por primera vez en el libro de Lars Bergström, *The Alternatives and Consequences of Actions* (Almquist & Wiksell, Stockholm, 1966), pp. 23-24 y 27-28.

acciones (comer una ensalada, comer una chuleta de cordero, etc.) que son versiones de la acción de comer.

Definamos la relación de versión entre acciones. Sean $\langle x, \varphi \rangle$ y $\langle w, \varphi$ dos acciones.

$\langle x, \varphi \rangle$ *es una versión de* $\langle w, \psi \rangle$ si y sólo si

(1) $x = w$
(2) $t(\varphi) = t(\psi)$
(3) φ implica ψ.

Es decir, una acción es una versión de otra cuando ambas acciones tienen el mismo agente, se llevan a cabo en el mismo tiempo y el evento envuelto en la primera implica el evento envuelto en la segunda.

5.12. *Descripciones de acciones*

Recordemos la clásica leyenda griega de Edipo. Un oráculo anuncia que el rey de Tebas, Layo, y su mujer, Yocasta, tendrán un hijo que matará a su padre y se casará con su madre. Por ello, cuando Yocasta pare un hijo, Edipo, lo abandonan. Edipo es luego adoptado por los reyes de Colono. Otro oráculo anuncia a Edipo que matará a su padre y se casará con su madre. Huyendo del aciago presagio, Edipo marcha de Colono y vaga por diversas tierras. Encuentra por el camino a Layo (del que ignora que es su padre), discute con él y en la reyerta lo mata. Llega a Tebas y resuelve el problema de la esfinge. Los tebanos, agradecidos, lo eligen rey y se casa con la reina, Yocasta (de quien ignora que es su madre), de la que tiene cuatro hijos. Con esto se había cumplido la profecía del oráculo. Al enterarse más tarde de ello, Yocasta se suicida y Edipo se saca los ojos, huyendo a Colono con su hija Electra.

Cuando Edipo mata a su padre, no pretendía matar a su padre (al revés, huía de Colono para no matarlo), no sabía que mataba a su padre, sólo pretendía matar al caminante pendenciero. Si un observador hubiera sido testigo de la muerte de Layo, podría haber descrito lo que vio diciendo que Edipo mató

al camininte pendenciero o que Edipo mató a su padre. A veces se dice que en esa situación se trataría de dos descripciones diferentes de la misma acción. Pero, tal como hemos definido aquí estos conceptos, no se trata de dos descripciones de la misma acción, sino de dos acciones distintas o, mejor dicho, de una acción (Edipo mata al caminante) y de una consecuencia de esa acción (la muerte del padre de Edipo). En efecto, no hay acción sin intención y Edipo no tenía la menor intención de matar a su padre.

Cuando Edipo se casa con su madre, él ignora que la mujer con la que va a contraer matrimonio es su madre, él no pretende en modo alguno casarse con su madre (al revés, trata de evitarlo a toda costa), sólo pretende casarse con la reina de Tebas. Un observador enterado podría haber descrito la boda tanto diciendo que Edipo se casa con la reina de Tebas, como diciendo que Edipo se casa con su madre. Pero, puesto que la acción implica intención, sólo la primera descripción corresponde a una acción de Edipo, la segunda describe meramente una consecuencia (no prevista por Edipo) de su acción.

En realidad, Edipo no tenía por qué arrepentirse ni sentirse responsable de haber matado a su padre y haberse casado con su madre. No se trataba de acciones suyas, de algo que él hubiera hecho de un modo consciente e intencional, sino de meras consecuencias imprevistas y no pretendidas de su acción.

Javier guarda en la alacena una botella de vino, que él cree bueno. Debido a su fraudulento proceso de fabricación, el vino de la botella contiene arsénico en proporción suficiente para matar a quien lo beba. Javier recibe la visita de Roberto y le ofrece un vaso de vino. Roberto lo bebe y se muere. Un testigo podría describir lo observado diciendo que Javier dio un vaso de vino a Roberto o diciendo que Javier envenenó a Roberto. Si Javier sólo pretendía invitar a vino a Roberto, entonces el envenenamiento de Roberto con arsénico es sólo una consecuencia de la acción de Javier, pero no es una acción suya. Si Javier sabía que el vino contenía arsénico y tenía la intención de matar a Javier, ambas descripciones corresponderían a acciones (distintas) de Javier. Si el asunto va a juicio, ante un tribunal de justicia, se condenará o absolverá a Javier según se considere o no que el envenenamiento de Roberto (hecho incontrovertible) constituyó

una acción de Javier o no, es decir, según se considere que el hecho de la muerte de Roberto fue acompañado de la correspondiente intención por parte de Javier o no.

Si hubiéramos elegido una terminología distinta, podríamos decir que la misma acción puede ser descrita de diversas maneras, y que es intencional o no, según la descripción empleada. Pero no es esa la terminología que hemos adoptado. Para nosotros, la acción no es el hecho observable de unos movimientos espacio-temporales (susceptible de diversas descripciones), sino que la acción es una entidad teórica formada por el hecho espacio-temporal observable y una intención inobservable. La intención no es algo observable (desde fuera) y por ello la acción, uno de cuyos componentes es la intención, tampoco lo es. La acción es una construcción teórica —como el campo magnético o la entropía— que nos permite mejor comprender y explicar la conducta observable. Pero lo observado en la conducta es el hecho espacio-temporal, no la intención.

Al mismo hecho espacio-temporal observable, acompañado de distintas intenciones, corresponden distintas acciones. Y a ese mismo hecho observable, acompañado por ninguna intención, no corresponde acción alguna.

La descripción de la conducta en términos de acciones constituye ya una interpretación de esa conducta. Y según las diversas hipótesis que hagamos acerca de las intenciones del agente, describiremos su conducta en términos de acciones de un modo distinto, aunque se trate siempre de la misma conducta observada.

Toda acción es intencional. Si no hay intención, no hay acción, aunque haya movimientos observables. Y si hacemos movimientos observables con varias intenciones, hacemos (con esos movimientos) tantas acciones distintas como intenciones distintas tenemos.

5.13. *Deseos y fines*

Me gustaría que ciertas cosas fueran de una determinada manera. Me alegraría de que sucediesen ciertas cosas. Deseo que ciertas ideas se realicen, se conviertan en hechos. Esas ideas constituyen mis deseos.

Mis deseos pueden ser más o menos implícitos o explícitos, más o menos precisos o confusos. En la medida en que articulo explícitamente mis deseos, obtengo mis fines. Mis fines son las ideas que yo consciente y explícitamente deseo que se realicen.

Los deseos pueden coincidir en algunos casos con las intenciones, pero muchas veces no coinciden. Por lo pronto, el ámbito de los deseos es más amplio que el de las intenciones, pues no se limita a las ideas de eventos en sistemas interferibles. Puedo desear muchas cosas que no puedo intentar hacer. Puedo desear que mi equipo de fútbol favorito gane el próximo partido, aunque yo no pueda hacer nada al respecto. No tengo la intención de hacer que gane, pero me alegraría de que ganase. Deseo que no haya más terremotos en mi país, aunque no sé que podría hacer yo por evitarlo. No tengo la intención de evitar que se produzcan más terremotos, pero me gustaría que no se produjesen más. Deseo a mi amigo que tenga un buen viaje, aunque no está en mi mano contribuir a ello. No tengo la intención de hacer que mi amigo tenga un buen viaje, pero preferiría que lo tuviese. Por otro lado, puedo tener la intención de hacer cosas que no deseo. Tengo la intención de hacer el servicio militar, pero no deseo hacerlo. Preferiría no hacerlo, me gustaría poder evitarlo, pero, puesto que las leyes me obligan a ello, tengo la intención de hacerlo. Tengo la intención de ir mañana al dentista, pero no puede decirse que desee hacerlo. Nada deseo menos que ir al dentista. Me gustaría poder evitarlo, ojalá no tuviera que ir al dentista. Pero aunque me fastidia, lo haré, tengo la intención de hacerlo.

En otros casos, finalmente, deseo e intención coinciden. Deseo leer ese libro, del que tanto he oído hablar. Me gustaría leerlo. Y tengo la intención de leerlo. He decidido quedarme el próximo fin de semana en casa, leyéndolo. Deseo adelgazar. Me encuentro fofo y gordo. Me gustaría adelgazar. Ojalá adelgace. Cómo me alegraría si adelgazase. Y tengo la intención de adelgazar. He decidido dejar de cenar y ajustarme estrictamente a una dieta pobre en calorías hasta que haya perdido al menos cinco kilos de peso.

Consideremos la idea de que fulano se muera. Yo puedo desear que fulano se muera, sin tener la intención de matarlo (es decir, de hacer que se muera). Fulano me resulta odioso, abomi-

no de fulano, me gustaría que se muriese, me alegraría de que se muriese, mal rayo lo parta. Pero no tengo la intención de cometer un asesinato, de matarlo. Si se muere, tanto mejor. Ojalá se muera. Pero no seré yo quien lo mate. A la inversa, yo puedo no desear que fulano se muera y, sin embargo, puedo tener la intención de matarlo. Soy un mercenario, un pistolero a sueldo y me vendo al mejor postor. Soy un profesional de la muerte. Mato con pericia, pero sin que mis sentimientos y deseos personales se entremezclen para nada con mi oficio. Un cliente me ha pagado para que mate a fulano. Y aunque no tengo el más mínimo deseo de matarlo, aunque a mí personalmente, me da exactamente igual que fulano muera o que siga viviendo, aunque no me alegraré de que muera, tengo la intención de matarlo. Soy un auténtico profesional. Mi fin, al matar a fulano, es ganar dinero y quedar bien con mi cliente. Tengo la intención, pero no el fin, de matarlo. Mi cliente, por el contrario, sí que desea que fulano muera. Por eso me paga para que lo mate. El fin de que fulano muera es un fin de mi cliente, no mío.

Igualmente, hay quien sufre porque su casa está sucia, le gustaría que su casa estuviera limpia, desea que se limpie, pero no tiene la intención de limpiarla, mientras que otro puede tener la intención de limpiarla, sin tener ningún deseo al respecto.

Mis *fines* son ideas que deseo (de un modo consciente y explícito) que se realicen, que se conviertan en hechos.

Alcanzo un fin cuando la idea en que consiste ese fin se realiza, se convierte en un hecho. Cuando alcanzo un fin, me alegro de haberlo alcanzado. O, al menos, mientras lo persigo como fin, pienso que me alegraré, que me sentiré satisfecho, si lo alcanzo, que me gustaría alcanzarlo. Si alguien me pregunta por la idea objeto de mi deseo y le respondo con sinceridad, le diré que me gustaría que esa idea se convirtiese en hecho.

En un momento determinado puedo tener fines que se refieren a mí mismo (deseo comer una papaya, deseo despertar la admiración de los demás), fines que se refieren a otros humanes (deseo que mi vecino tenga un buen viaje, deseo que mi hijo aprube el examen, deseo que el candidato Enemeterio gane las elecciones), fines que se refieren a otros animales (deseo que mi vaca no enferme, que los jaguares no se extingan), fines que se refieren a objetos culturales (deseo que este edificio sea restaurado,

deseo que los brillantes colores de esta pintura no se apaguen con el tiempo), fines que se refieren a sistemas naturales en general (deseo que este bosque no arda, que los océanos permanezcan limpios, que no aumente la temperatura media de la atmósfera terrestre), etc.

Mis fines pueden consistir en (ideas de) estados (deseo que los mares estén limpios) o en eventos (deseo que mi amigo enfermo se cure). En especial, mis fines que se refieren a mí mismo pueden ser acciones, cosas que quiero hacer, en cuyo caso coinciden con mis intenciones (deseo comer esta naranja y tengo la intención de hacerlo); pueden ser omisiones, cosas que no quiero hacer (deseo no mentir nunca), pueden ser pasiones, cosas que quiero que me pasen (deseo pasar el día tomando el sol); pueden ser ausencias de pasión, cosas que quiero evitar que me pasen (deseo evitar que me dé el sol); pueden ser diversos estados de relación familiar (deseo tener hijos), o de posesión (deseo disponer de un automóvil), o de conocimiento (deseo conocer Italia), etcétera.

Mis fines, finalmente, pueden ser próximos (deseo pasar contigo el día de hoy) o remotos (deseo pasar contigo el resto de mi vida). De otros fines más complejos —los metafines— ya hemos hablado con anterioridad [5].

5.14. *Acciones como fines y como medios*

Hacemos algo como fin cuando deseamos hacer lo que hacemos, cuando nos gusta o satisface hacerlo. Hacemos algo como medio cuando con lo que hacemos pretendemos conseguir algo distinto a nuestra acción, cuando nuestra acción es instrumental en la consecución de un fin distinto de ella misma. A veces realizamos una acción como fin puro, otras veces la realizamos como medio puro y en otras ocasiones nuestra acción es a la vez medio y fin para nosotros.

Podemos realizar una acción que no sirve para nada, que no es medio para nada, que no es instrumental en modo alguno, que sólo es fin, que valoramos exclusivamente por sí misma. Estamos

[5] Véase en este libro el apartado 3.4. *Metafines.*

solos, deseamos cantar y cantamos. No cantamos para solazar a alguien —nadie nos oye—, ni por dinero —nadie nos paga—, ni por pasar el rato —en realidad, tenemos mucho que hacer—, ni por entrenarnos —no nos dedicamos a la canción—, ni por acallar las penas —no tenemos penas que acallar—, etc. Cantamos porque sí, cantamos por cantar, cantamos porque queremos, cantamos como fin y nada más.

Podemos también realizar una acción que no valoramos nada en sí misma, una acción cuya realización no nos gusta ni satisface, una acción que no tiene nada de fin, que es puramente instrumental, sólo medio para un fin completamente extrínseco a ella. Estamos enfermos, deseamos recuperar nuestra salud y para ello nos sometemos a un tratamiento médico que incluye la ingestión de unas píldoras grandes y de sabor repugnante. Es hora de tomar las píldoras y tenemos la intención de tomarlas. Las metemos en la boca y las tragamos con esfuerzo. El tomar esas píldoras es algo que no nos gusta, que no deseamos, que no valoramos en nada por sí mismo. Sólo lo hacemos como medio o instrumento de nuestra curación. Tomamos las píldoras porque el tomarlas sirve para otra cosa (nuestra curación) que deseamos. Si pensáramos que no servían para curarnos, no las tomaríamos ni locos.

Muchas veces realizamos (o tratamos de realizar) accciones que son a la vez fines y medios, que valoramos o apetecemos por sí mismas, pero que además sirven o son instrumentales para la consecución de fines externos a ellas.

Así, podemos comer con gusto un manjar de nuestra predilección. El comerlo es algo que nos apetece por sí mismo, es un fin, pero al mismo tiempo es un medio para alimentarnos, sobrevivir, etc. Igualmente podemos cocinar por gusto, por el placer artístico que nos produce cocinar, y, al mismo tiempo, obtenemos los platos con los que alimentar a nuestra familia, a nuestros invitados o a nosotros mismos. Podemos tocar el piano por gusto, y al mismo tiempo ganarnos la vida con ello. Podemos pasear o practicar un deporte porque nos apetece, como fin en sí mismo, y al mismo tiempo contribuir instrumentalmente a mantener nuestra salud, a ejercitar nuestros músculos, etc. Podemos leer un libro o estudiar una materia por gusto, como fin, y,

además, servirnos de ello para preparar un examen, obtener un título, etc.

Pero podemos realizar también todas esas acciones como meros medios, como puros instrumentos no valorados ni apetecidos por sí mismos. Podemos comer sin gusto y sólo para alimentarnos y sobrevivir. Podemos cocinar sin ganas sólo para alimentar a nuestra familia. Podemos tocar el piano —lo cual nos fastidia— sólo por ganar dinero. Podemos practicar un deporte o gimnasia porque así nos lo prescribe el médico, pero echando pestes de ello. Podemos leer un libro o estudiar una materia que aborrecemos sólo para aprobar un examen, etc.

La realización de acciones que son fines es más satisfactoria que la realización de acciones meramente instrumentales. Por eso somos más felices si podemos alcanzar nuestros fines ulteriores mediante medios que a su vez son fines. Puestos a comer o cocinar o tocar el piano o practicar un deporte o leer un libro, si lo hacemos como fin, si nos apetece hacerlo, si la realización nos satisface, seremos —*ceteris paribus*— más felices e incluso lo haremos mejor, que si lo hacemos por obligación instrumental.

Con frecuencia, para alcanzar un fin hay que realizar una acción *a*. Pero puede haber muchas versiones de *a* y algunas de ellas pueden ser valiosas por sí mismas, apetecibles por sí mismas. Tener la imaginación e información suficiente para encontrar siempre que sea posible las versiones de los medios necesarios que puedan, además, asumirse como fines es importante para la propia felicidad.

Esto es especialmente relevante en lo que atañe al trabajo. Uno sólo puede «realizarse» en su trabajo, ser feliz en su trabajo, si no lo considera sólo como un medio para ganar dinero, sino como un fin apetecible en sí mismo. Entonces disminuirá también la necesidad de limitarlo, de di-vertirse de él, etc. Esta elevación del trabajo al status de fin no se limita a profesiones artísticas o intelectuales, sino que puede ocurrir en todas las esferas de la actividad laboral. El trabajo de la tierra, el cavar, sembrar, regar, etc., que es penosa obligación para muchos, se convierte —en otras condiciones, claro— en fin deseado para los oficinistas y habitantes de las ciudades que dedican a él su tiempo libre los fines de semana y las vacaciones.

¿Pueden todos los trabajos ser fines? Quizás no. Quizás algunos trabajos sólo pueden realizarse por la compensación económica que por ellos se perciba. Pero siempre cabe intentarlo, reordenar las cosas, etc. Por ejemplo, el trabajo de fabricación de automóviles ha sido reorganizado en la fábrica de Volvo en Kalmar (Suecia) de tal manera —a base de que pequeños grupos construyan automóviles enteros, etc.— que tenga más posibilidades de poder ser convertido en fin apetecible que el trabajo aburrido y «mecánico» de la producción en serie.

Tenemos ciertas capacidades y habilidades cuyo ejercicio constituye un fin. Si podemos ejercitarlas en el trabajo, es más fácil que el trabajo se convierta en fin. Si el trabajo —como en la cadena en serie— no nos proporciona oportunidades para ejercitar esas capacidades, estaremos deseando vacar de él, di-vertirnos de él para ejercitarlas en otro lado.

5.15. *Sentido de una acción*

A veces nos preguntamos por el sentido de una acción. Fulano ha salido precipitadamente de la reunión. ¿Qué sentido tiene esa salida precipitada? Quizás lo que se acaba de decir en la reunión ha ofendido a fulano tanto, que la ha abandonado inmediatamente para así manifestar su enojo. O quizás se ha acordado de pronto que ha dejado el coche abierto y su cartera dentro, y ha bajado rápidamente a buscarla. O quizás no ha podido contener más las ganas de orinar que sentía desde hace tiempo y ha salido precipitadamente hacia el retrete para evacuar esa necesidad. Todos estos, y muchos otros, son sentidos posibles de la acción de salir precipitadamente de la reunión. El sentido de su salida precipitada es el fin que fulano perseguía con ella. Y si fulano no perseguía ningún fin, sino que ha salido de un modo automático y por una mera e inarticulada excitación nerviosa, entonces su salida ha carecido de sentido.

Una acción no puede tener fines. Quien puede tener fines es el agente. El sentido de una acción es el fin que el agente persigue con ella. Un agente puede perseguir varios fines con una acción. Por eso una acción puede tener varios sentidos parciales.

Lo que tiene sentido no es un tipo de acción, sino una acción concreta. Diversas acciones del mismo tipo —por ejemplo, robar un reloj en la relojería— pueden tener sentido distinto. Fulano roba un reloj por robarlo, porque es cleptómano y le gusta robar. No lo necesita, ni lo piensa usar ni vender. El sentido de su acción de robar es ella misma. La acción de robar el reloj es aquí su propio fin y su propio sèntido, tiene valor intrínseco para el agente. Mengano roba un reloj para tener un reloj. Lo que pretende con su robo no es el robo mismo, sino la posterior posesión del reloj, o al menos su uso. Roba el reloj para tenerlo. Ese es el sentido de su acción. Perengano roba un reloj no porque le guste robar (no le gusta), ni porque lo necesite o piense usarlo (lo tira luego a una alcantarilla), sino para perjudicar al relojero, que en otra ocasión le había jugado una mala pasada. Roba por venganza. La venganza es el sentido de su acción.

Una acción concreta puede tener diversos sentidos parciales. Los principales sentidos que puede tener una acción son: (1) sentido final o de fin; (2) sentido de obtención de un resultado; (3) sentido instrumental o de medio; (4) sentido de componente; (5) sentido convencional o de gesto, y (6) sentido contributivo.

Si canto porque me apetece cantar, sin más, mi acción de cantar tiene sentido final o de fin. Si el cleptómano roba un reloj por robarlo, su acción de robar tiene sentido final o de fin. Si leo un libro por el placer de leerlo, mi acción de leerlo tiene sentido final o de fin. De este tipo de acciones se dice a veces que tienen valor intrínseco. El sociólogo Talcott Parsons las llama acciones expresivas.

En resumen, la acción $\langle x, \varphi \rangle$ tiene *sentido* final o *de fin* si y sólo si φ es un fin de x en $t(\varphi)$, es decir, mientras hace que φ, x desea que φ. En este caso decimos que la acción $\langle x, \varphi \rangle$ tiene sentido por sí misma.

Si me siento porque quiero estar sentado, lo que pretendo con mi acción es alcanzar su resultado, es decir, estar sentado. El sentido de mi acción de sentarme estriba en obtener su resultado. Si me lavo porque quiero estar limpio, si —aunque no me gusta lavarme— me lavo, lo que pretendo con mi acción es un resultado, estar limpio. El sentido de mi acción de lavarme estriba en alcanzar su resultado.

La acción $\langle x, \varphi \rangle$ tiene *sentido de obtención de un resultado* si y sólo si $E_2(\varphi)$ es un fin de x en $t(\varphi)$, es decir, mientras hace que φ, x desea el resultado de su acción. En este caso decimos que E_2 (φ) es lo que da a $\langle x, \varphi \rangle$ su sentido.

Si abro la ventana para ventilar la habitación, el abrir la ventana es un medio que empleo para conseguir la ventilación de la habitación. Lo que pretendo es que la habitación se ventile. Mi acción de abrir la ventana tiene sentido instrumental o de medio. Si el alumno estudia las capitales de Asia para aprobar el examen de geografía, lo que pretende es aprobar ese examen. Su acción de estudiar las capitales de Asia tiene sentido instrumental o de medio.

La acción $\langle x, \varphi \rangle$ tiene *sentido instrumental o de medio* si y sólo si hay una idea de evento ψ tal que (1) x tiene la intención de que ψ y (2) x cree que φ causa ψ. En este caso decimos que la idea ψ da a la acción $\langle x, \varphi \rangle$ sentido de medio, a saber, de medio para la consecución de ψ.

Si leo una página de una novela, porque estoy leyendo la novela entera y en mi lectura he llegado a ella, lo que pretendo al leer esa página es leer la novela. Mi acción de leer esa página tiene sentido de componente (a saber, componente de la acción de leer la novela entera). Si estoy realizando un ejercicio, porque ese ejercicio forma parte de un examen que quiero pasar, lo que pretendo con el ejercicio es pasar el examen. Pero pasar el examen consiste en realizar una serie de ejercicios, entre otros este que estoy realizando ahora. Mi acción de realizar este ejercicio tiene sentido de componente.

La acción $\langle x, \varphi \rangle$ tiene *sentido de componente* si y sólo si hay (para algún número n) ideas de evento $\pi_1, \ldots \pi_n$ y ψ, tales que (1) x tiene la intención de que ψ y (2) x cree que ψ consiste en π_1 y π_2 y $\ldots$ y π_n, donde para algún i $(1 \leq i \leq n)$: $\varphi = \pi_i$. En este caso, decimos que la idea ψ da a la acción $\langle x, \varphi \rangle$ sentido de componente, a saber, componente de la acción $\langle x, \psi \rangle$.

Si, al marcharme, profiero los sonidos /adiós/ para despedirme, lo que pretendo con esa proferencia es despedirme. Mi acción de proferir los sonidos /adiós/ tiene sentido convencional o de gesto. En la cámara de los comunes del parlamento británico, los diputados votan afirmativamente saliendo por una determinada

puerta después de leída la propuesta. Si un diputado sale entonces por esa puerta, lo que pretende es votar afirmativamente, y en virtud de las convenciones del parlamento británico, así es como lo consigue. Su acción de salir por esa puerta tiene sentido convencional o de gesto.

La acción $\langle x, \varphi \rangle$ tiene *sentido convencional* o de gesto si y sólo si hay una idea de evento ψ y unas circunstancias C tales que (1) x tiene la intención de que ψ, (2) x cree que está en las circunstancias C y (3) x cree que hacer φ en las circunstancias C equivale convencionalmente a hacer ψ. En este caso decimos que la idea ψ da a la acción $\langle x, \varphi \rangle$ sentido de gesto, a saber, gesto de ψ.

A veces el sentido de una acción individual consiste en su contribución a la realización de una acción colectiva. El autobús se ha atascado en la arena. Los viajeros bajamos y empujamos hasta mover el autobús y desatascarlo. Yo soy un viajero y empujo como los demás. Empujando yo sólo jamás movería el autobús. Pero pienso que si cada uno de los viajeros empuja, el autobús se moverá. Y creo que los demás empujan. Como quiero que el autobús salga del atolladero en que se ha metido, yo empujo también. Mi acción de empujar el autobús tiene el sentido de contribuir a moverlo y desatascarlo. En la parte posterior de la orquesta un músico toca a veces los platillos. Su acción de tocar los platillos en ciertos momentos tiene el sentido de contribuir a interpretar la sinfonía programada para el concierto de hoy.

La acción $\langle x, \varphi \rangle$ tiene *sentido contributivo* si y sólo si contribuye a la consecución de un fin ψ compartido por varios agentes (entre ellos x) mediante la realización de una acción colectiva. Ese fin compartido ψ da a la acción $\langle x, \varphi \rangle$ sentido contributivo, a saber, contributivo a la consecución de ψ.

Una acción tiene sentidos, pero no fines ni intenciones. Un agente tiene fines e intenciones, pero no sentidos. Los diversos fines e intenciones perseguidos por el agente con la acción coinciden con los diversos sentidos parciales de la acción. Y el sentido (total) de la acción es la (total) función de esa acción en el sistema de fines e intenciones del agente.

Cada uno de los sentidos (de fin, de obtención de un resultado, de medio, de componente, convencional o de contribución) de una acción es *un* sentido parcial de esa acción. Y el conjunto

de todos los sentidos parciales de una acción es *el* sentido (total) de esa acción, la total contribución de esa acción al designio global del agente.

5.16. *Interpretación de una acción*

A cada momento innumerables eventos ocurren en el universo: neutrinos surcan el espacio, fotones oscilan, estrellas estallan, hojas caen de los árboles, etc. En principio, podemos tratar de explicar cualquier evento, podemos preguntarnos por la explicación de cualquier evento. Pero sólo podemos preguntarnos por la interpretación de unos pocos y raros eventos: los (relativamente) pocos y raros eventos que están envueltos en acciones, que son (parte de) acciones.

Sólo tratamos de interpretar un evento si lo consideramos como (parte de) una acción. La pregunta por la interpretación de ese evento es la pregunta por el sentido de la acción de que forma parte. *La interpretación de una acción es la respuesta a la pregunta por el sentido de esa acción.*

Uno de los eventos que a veces ocurren estriba en que a una dama se le cae el pañuelo, sin que ella se dé cuenta de ello. Ese evento no constituye (parte de) una acción y, por tanto, no es susceptible de interpretación, aunque sí de explicación. Se puede explicar la caída del pañuelo (se había quedado colgando de la bolsa de mano, la bolsa se inclinó de tal modo que el centro de gravedad del pañuelo quedó fuera de ella, etc.) del mismo modo que se puede explicar la caída de una gota de lluvia o de la hoja de un roble en otoño. Pero a principios de siglo las damas realizaban a veces la acción de dejar caer un pañuelo. En una memorable ocasión, en 1892, Sarah Bernhardt dejó caer su pañuelo frente al famoso inventor Tesla. Aquí ocurría el evento de la caída del pañuelo de una dama, que podía ser no sólo explicado —el pañuelo había caído porque Sarah Bernhardt lo había sacado y soltado— sino también interpretado. ¿Qué sentido tenía esa acción de Sarah de dejar caer el pañuelo? ¿Qué pretendía con ello? ¿Quería honrar al inventor, quería declararle su amor, quería tomarle el pelo, quería invitarle a acostarse con ella, quería simplemente llamar la atención de los presentes? Otras

tantas posibles interpretaciones distintas, otros tantos posibles sentidos distintos de la acción.

Si alguien se tropieza conmigo por la calle, se trata de un accidente, de un evento no envuelto en acción alguna. Es algo que puede explicarse (el otro iba mirando hacia atrás, etc.), pero que no requiere ni admite interpretación. Si, por el contrario, alguien me da varias palmadas en el hombro, y creo que lo hace a propósito —percibo sus palmadas como una acción—, se me plantea el problema de interpretar lo que ocurre. ¿Qué pretende el otro con esas palmadas? ¿Qué sentido tienen? Se me ocurren varias interpretaciones. Una interpretación es que pretende felicitarme por el éxito que acabo de obtener en un examen. Otra, que pretende iniciar un contacto de tipo erótico conmigo. Otra, que quiere manifestar que me conoce y reconoce. Otra, que ha visto un mosquito sobre mi hombro y trata de cazarlo. De estas diversas interpretaciones, a lo sumo una será correcta: la que atribuye a la acción de las palmadas en mi hombro el sentido que realmente tienen, es decir, aquello que el agente pretende con ellas.

El animismo es la manera primitiva de percibir todos los eventos del mundo como acciones. El animista ve en el rayo que cae, en el relámpago que ilumina el cielo, en el trueno que atrona sus oídos, la acción de alguien —por ejemplo, de Júpiter tronante—, y por eso puede preguntarse por el sentido de esa acción, puede tratar de interpretar la caída del rayo. ¿Querrá el dios del rayo amenazarme o castigar a alguien o simplemente manifestar su cólera? Para el ateo, el rayo es susceptible de explicación, pero no de interpretación, tiene causas, pero no responde a ninguna intención, carece de sentido.

Vemos que un vecino nuestro entra en la iglesia. Una interpretación posible de su acción es que va a oír misa, que es católico practicante. Otra interpretación posible es que, movido por su afición al arte, quiere visitar el edificio y contemplar el retablo gótico del altar mayor. Otra interpretación es que nuestro vecino es detective privado y ha entrado a la iglesia siguiendo a la persona a la que está vigilando. Sabemos que nuestro vecino ha entrado en la iglesia, pero no sabemos qué sentido tiene esa acción, no sabemos cómo interpretarla.

Nuestro vecino está ahora dentro de la iglesia. ¿Está oyendo misa, o contemplando el retablo gótico, o vigilando a alguien? Tratamos de interpretar su estado, porque creemos que no es el fruto de un accidente, sino el resultado de una acción. Sólo podemos interpretar un estado si es el resultado de una acción. Fulano tiene el pelo del color que sea. Aquí no hay nada que interpretar. Se trata de un estado natural, sin más. Pero, un buen día, fulano se tiñe el pelo. Nos lo encontramos al día siguiente y vemos que se ha teñido el pelo. Pensamos que el nuevo color de su pelo es el resultado de una acción, y nos preguntamos por su sentido, por lo que fulano ha pretendido tiñéndose el pelo.

A veces nos encontramos con ruinas o inscripciones o herramientas de culturas pretéritas y desaparecidas, y nos preguntamos por su sentido, tratamos de interpretarlas. ¿Qué pretendían sus autores al construir esos edificios, al grabar esas inscripciones, al forjar esas herramientas? No tratamos de interpretar —aunque sí de explicar— un volcán o el cauce de un río, pero sí nos preguntamos por el sentido de un túnel o un canal, pues suponemos que estos últimos son el resultado de una acción.

Muchas de las acciones humanas —y de sus resultados— son convencionales y su correcta interpretación requiere el conocimiento de las convenciones en que se basan. De este tipo es la más típica de las acciones humanas, el acto de habla.

5.17. *El acto de habla*

Muchas de las cosas que hacemos los humanes las hacen también el resto de los animales superiores. Pero hay una cosa que sólo hacemos nosotros: hablar. La actividad lingüística es la más característica de nuestra especie. Y el acto de habla es el tipo más frecuente y paradigmático de acción humana. Por ello, la primera piedra de toque de cualquier teoría de la acción ha de consistir en dar cuenta adecuada del acto de habla.

El hablar es una actividad que puede descomponerse en unidades mínimas de habla, los actos de habla.

Cuando llego a la oficina y saludo a Miguel, «Buenos días, Miguel», realizo un acto de habla. Cuando a continuación le pregunto: «¿Ha llegado el paquete de Lisboa que estoy espe-

rando?», realizo otro acto de habla. Cuando, ante su respuesta afirmativa, comento: «¡Cuánto me alegro de que por fin haya llegado!», realizo un acto de habla, y otro cuando añado: «Espero que contenga la muestra de tejido de que te había hablado». Abro el paquete y constanto: «En efecto, aquí está la muestra», realizando así un quinto acto de habla. Diciendo :«Este tejido es formidable. Tócalo. ¿Te gusta?», realizo otros tres actos más de habla.

Cuando realizamos un acto de habla, llevamos a cabo diversas acciones, al menos las siguientes: actos fonéticos, actos sintácticos, actos semánticos y actos ilocucionarios; con frecuencia, además, actos expresivos y actos perlocucionarios.

Cuando hablamos, realizamos una serie de movimientos (vibraciones de las cuerdas vocales, abombamiento del paladar, elevación de la lengua, etc.) de nuestro propio cuerpo y, más concretamente, de nuestro aparato fonador. Llamémosles *movimientos fonadores*. Cada vez que llevamos a cabo un acto de habla, realizamos los correspondientes movimientos fonadores.

Cuando hablamos, realizamos una serie de actos fonéticos, proferimos una serie de sonidos. Cada vez que realizamos un acto de habla, ejecutamos una serie de actos fonéticos simples, que consisten en emitir o proferir los correspondientes sonidos. La serie de sonidos proferida en un determinado acto de habla se llama una proferencia. El *acto fonético* correspondiente a un acto de habla es una acción compuesta, cuyos componentes son los actos fonéticos simples correspondientes a cada uno de los sonidos proferidos. El evento producido (o envuelto) en esa acción es la proferencia.

Si, en vez de hablar, escribimos, a los movimientos fonadores de nuestros órganos bucales corresponden los movimientos de nuestra mano. A los actos fonéticos corresponden los actos gráficos y a la proferencia corresponde la inscripción. Inscribimos o escribimos algo realizando una serie de actos gráficos simples, trazando una serie de trazos. A cada trazo corresponde un movimiento de la mano. El movimiento de la mano es una acción básica. Mediante el movimiento de la mano trazamos un trazo. El trazar un trazo es una acción mediada. Y los diversos actos gráficos simples de trazar trazos componen la acción compuesta de realizar la inscripción.

Puesto que el acto de mover la mano es una acción básica y el de trazar un trazo es una acción mediada, ¿podemos decir lo mismo de los movimientos fonadores y los actos fonéticos? ¿Son los movimientos fonadores de nuestros órganos bucales acciones básicas, mediante las cuales proferimos los sonidos? Más bien parece que no. En efecto, los hablantes son capaces de proferir los sonidos de su idioma con sólo quererlo, aunque con frecuencia ignoran incluso la existencia de las cuerdas vocales. Antes de saber escribir, ya sabemos que se escribe con la mano. Pero sabemos hablar sin saber que formamos los sonidos haciendo vibrar nuestras cuerdas vocales y creando cámaras de resonancia con nuestra lengua y paladar. Y si lo sabemos, lo hemos aprendido después de saber ya hablar. Primero aprendemos a hablar y sólo mucho después (si es que alguna vez) aprendemos fonética. Si este análisis es correcto, los actos fonéticos serán acciones básicas. Evidentemente, entre mi intención de proferir un sonido y su proferencia hay una cadena causal de eventos físicos intermedios —impulsos nerviosos, vibración de mis cuerdas vocales con una cierta frecuencia, movimientos de mi lengua, etc.—, pero yo no tengo la intención de realizarlos ni soy consciente de ellos (salvo si estoy estudiando fonética) y, por tanto, aunque ocurren en mi cuerpo como consecuencia de mi intención de proferir cierto sonido, no son acciones mías.

Cuando realizamos un acto de habla, no sólo producimos una serie de sonidos, no sólo llevamos a cabo el acto fonético compuesto de proferir una proferencia, sino que además hacemos que los sonidos que componen nuestra proferencia se ajusten a una pauta, a la que llamamos oración. Dicho de otra manera, profiriendo nuestra proferencia, formulamos una oración. Podemos proferir proferencias y no realizar actos de habla, no hablar. Sólo hablamos (en una lengua determinada) si nuestras proferencias se ajustan a una de las pautas sintácticas permitidas por las reglas gramaticales (de esa lengua). El *acto sintáctico* consiste precisamente en organizar los actos fonéticos de que consta nuestra proferencia (o los signos gráficos de que consta nuestra inscripción) conforme a una pauta gramatical permisible, conforme a una oración. Diversos humanes pueden formular la misma oración profiriendo proferencias distintas —cada uno la suya—, pero ajustadas a la misma pauta o patrón. Y el mismo humán puede

repetir la misma oración en diversas ocasiones, pero en cada ocasión formula la misma oración profiriendo una proferencia distinta. La oración misma puede considerarse bien como la clase de todas las proferencias que siguen la misma pauta, bien como la pauta que se repite en las diversas proferencias que la formulan. La relación entre proferencia y oración es paralela a la relación entre sonido y fonema. El acto sintáctico es una acción convencional. La gramática es precisamente el conjunto de las convenciones que determinan cuándo un acto fonético compuesto de proferencia es un acto sintáctico —formula una oración— y cuándo no lo es.

Cuando hablamos, no sólo proferimos sonidos y formulamos oraciones, también expresamos ideas. El acto de habla contiene como uno de sus ingredientes esenciales un *acto semántico,* la expresión de una idea. Realizamos un acto semántico, expresamos una idea, realizando actos de referencia, predicación y conexión correspondientes a algunas de las partes de la oración formulada en la proferencia. No hay manera de realizar un acto semántico si no es mediante la realización de un acto sintáctico, mediante la formulación de una oración. El acto semántico es una acción convencional. La semántica es precisamente el conjunto de las convenciones que determinan cuándo un acto (fonético compuesto) de proferencia es una acto semántico —expresa una idea— y cuál es la idea expresada.

La idea expresada corresponde a la proferencia concreta, no a la oración formulada en la proferencia. Por un lado, proferencias de la misma oración por el mismo hablante en momentos distintos —«ayer fui al cine»— expresan ideas diferentes, de las cuales unas pueden ser verdaderas y otras falsas. (Verdad o falsedad son primariamente propiedades de ideas.) Igualmente, la misma oración, proferida por hablantes distintos —«soy tu padre»— o ante oyentes distintos —«soy tu padre»— o en lugares distintos —«aquí está enterrado Napoleón»— expresa ideas distintas. Por otro lado, diversas oraciones pueden expresar la misma idea. Esto ocurre tanto con oraciones de idiomas distintos —«je t'aime», «I love you», «Ich liebe dich», ... — como con oraciones del mismo idioma —«soy más viejo que tú», «tengo más edad que tú», «nací antes que tú», ...

Cuando realizo un acto de habla, no me limito a expresar una idea, sin más. Siempre la expreso tomando una cierta posición ante ella, siempre la expreso con una cierta fuerza, que J. L. Austin llamó fuerza ilocucionaria. El *acto ilocucionario* consiste precisamente en dar esa fuerza ilocucionaria —fuerza o carácter de pregunta, de orden, de súplica, de advertencia, de aserción, de consuelo, etc.— a la expresión de la idea. Evidentemente, no puede haber acto ilocucionario sin acto semántico, no puede haber fuerza ilocucionaria en la expresión de una idea sin idea que expresar, no puede haber pregunta, afirmación o súplica sin algo que preguntar, afirmar o suplicar.

Consideremos los actos de habla realizados al formular las siguientes oraciones:

(1) La ventana está abierta.
(2) ¿Está abierta la ventana?
(3) Abre la ventana.
(4) Te permito que abras la ventana.
(5) Te aconsejo que abras la ventana.
(6) Supongamos que la ventana esté abierta.

Es evidente que en cada uno de estos actos de habla hay algo de peculiar y que en todos ellos hay algo de común. Como ha señalado J. R. Searle [6], lo que hay de común en todos ellos es la idea expresada, lo que hay de peculiar en cada uno de ellos es la distinta fuerza ilocucionaria con que la idea común se expresa. Al proferir la oración (1), expresamos la idea de que la ventana está abierta con fuerza asertiva, realizamos una aserción. Al proferir (2), expresamos la misma idea con fuerza interrogativa, hacemos una pregunta. Al proferir (3), damos una orden. Al proferir (4), concedemos un permiso. Al proferir (5), damos un consejo. Al proferir (6), consideramos una hipótesis. En todos estos casos expresamos la misma idea —la idea de que la ventana

[6] El hecho de que la misma idea —o, en su terminología, *proposition*— puede ser expresada en diversos actos de habla con distinta fuerza ilocucionaria ha sido señalado por John R. Searle, primero en su artículo «What is a speech Act?» (en *Philosophy in America,* Allen & Unwin, London, 1965) y luego en su libro *Speech Acts* (Cambridge University Press, Cambridge, 1969) p. 29 ss.

está abierta—, pero la expresamos con distinta fuerza ilocucionaria y, por ello, llevamos a cabo distintos actos ilocucionarios: aserción, pregunta, orden, permiso, consejo, hipótesis.

El acto ilocucionario es una acción convencional. El conjunto de convenciones longüísticas y extralingüísticas en que se basa este tipo de acción es complejo y sólo recientemente ha empezado a ser estudiado de un modo explícito. Pero de un modo implícito todos los hablantes seguimos esas convenciones y sabemos perfectamente cuándo sugerimos y cuándo aseguramos, cuándo prometemos y cuándo predecimos, cuándo preguntamos y cuándo respondemos, cuándo amenazamos y cuándo lamentamos, etc.

Cuando hablamos, siempre realizamos un acto ilocucionario y, al hacerlo, expresamos una actitud mental nuestra hacia la idea expresada en el acto de habla. Así, al hacer la aserción de que φ, expresamos (de pasada, por así decir), nuestra creencia de que φ. Al hacer la petición de que φ, expresamos nuestro deseo de que φ. Al hacer la promesa de que φ, expresamos nuestra intención de que φ. Al congratularnos de que φ, expresamos nuestra satisfacción de que φ, etc. La expresión de esta actitud mental constituye el *acto expresivo.* Un acto de habla es sincero si efectivamente tenemos la actitud mental que en él expresamos mediante el correspondiente acto expresivo. Si afirmo que φ sin creerlo, mi afirmación no es sincera. Si pido que φ sin desearlo, mi petición no es sincera, Si prometo que φ sin tener intención de hacerlo, mi promesa no es sincera, etc. El acto expresivo es una acción convencional regida por el mismo sistema de convenciones que el acto ilocucionario. O, si se prefiere, el acto expresivo es un aspecto del acto ilocucionario.

A veces hablamos para producir un determinado efecto en nuestro oyente: convencerlo, asustarlo, conseguir o evitar que haga una cierta acción, etc. Austin llamó a este tipo de actos actos perlocucionarios [7]. El *acto perlocucionario* consiste en producir un determinado efecto —el efecto perlocucionario— en nuestro oyente, mediante su audición y comprensión de nuestra proferencia. Si te digo «por favor, abre la ventana» en las cir-

[7] Las nociones de acto ilocucionario y acto perlocucionario fueron introducidas por John L. Austin en *How to do Things with Words* (Clarendon Press, Oxford, 1962).

cunstancias adecuadas, he realizado un acto ilocucionario de petición, tanto si tú la abres como si no. Si, además, tú la abres, he conseguido que la abras, he realizado un acto perlocucionario. Si mediante mis afirmaciones y razonamientos he logrado convencerte, he logrado que cambies de opinión, he realizado un acto perlocucionario. El acto perlocucionario es una acción mediada, que he llevado a cabo mediante un acto de habla previo. Ese acto de habla previo ha sido el instrumento o medio de que me he valido para realizar mi intención consistente en la producción del efecto perlocucionario.

El acto perlocucionario es una acción —incluso una transacción— externa al acto de habla. Pero los actos fonético, sintáctico, semántico e ilocucionario son internos al acto de habla. El acto de habla es una acción convencional. El *acto de habla* es precisamente *un acto (fonético compuesto) de proferencia que convencionalmente es a la vez un acto sintáctico, un acto semántico y un acto ilocucionario.* En cuanto acto sintáctico, en el acto de habla el hablante formula una oración. En cuanto acto semántico, en el acto de habla el hablante expresa una idea. En cuanto acto ilocucionario, en el acto de habla el hablante expresa la idea con una determinada fuerza ilocucionaria (expresando de paso la correspondiente actitud mental frente a la idea).

Desde un punto de vista físico, el acto de habla consiste en una proferencia de ciertos sonidos en ciertas circunstancias. Esa proferencia es la portadora primaria de significado. Una proferencia tiene significado si constituye un acto semántico e ilocucionario. Si no lo constituye, carece de significado. El *significado* de la proferencia (y del acto de habla) consiste en dos cosas: en la idea expresada y en la fuerza ilocucionaria con que se expresa. Entender una proferencia (o una inscripción) consiste precisamente en identificar convencionalmente la idea en ella expresada y la fuerza ilocucionaria con que se expresa.

El significado de un acto de habla sólo es una parte de su sentido: es su sentido (parcial) convencional. Además de este sentido parcial convencional —el significado—, el acto de habla puede tener un sentido parcial de componente (por ejemplo, de una argumentación o de un discurso), un sentido parcial instrumental (por ejemplo, sentido de medio para un acto perlocucionario), un sentido parcial de fin (por ejemplo, cuando los aman-

tes repiten «te quiero», simplemente por gusto de repetirlo), un sentido parcial contributivo (por ejemplo, a una conversación), etcétera. El sentido de una proferencia o de un acto de habla es mucho más amplio que su significado, al que abarca.

Todas las acciones tienen sentido, aunque muchas no tengan significado. Una proferencia, por ejemplo, puede tener sentido, aunque carezca de significado. Por ejemplo, cuando aprendo una lengua extranjera, repito en la soledad de mi cuarto determinadas proferencias —por ejemplo, «How do you do?»— para ejercitarme en su pronunciación o para aprender las correspondientes oraciones de memoria (su sentido consiste en ser medios para el aprendizaje de esa lengua), pero carecen de significado, pues se trata de proferencias que convencionalmente sólo expresan una idea con una cierta fuerza ilocucionaria en circunstancias (que incluyen el que haya un interlocutor) que no se dan.

Podemos tratar de interpretar cualquier acción humana y en especial, naturalmente, el acto de habla (o la inscripción, o su resultado, el texto). Interpretar correctamente un acto de habla consiste en descubrir su sentido. Una parte de su sentido —a saber, su significado— nos es directamente accesible, con tal que dominemos la lengua en que el acto de habla se produce. Otras partes del sentido del acto de habla son a veces menos accesibles. Alguien se nos acerca y nos dice: «Hace buen tiempo, ¿eh?». Ya entendemos el significado de lo que dice: sabemos cuál es la idea que expresa (la idea de que hace buen tiempo) y la fuerza ilocucionaria (de aserción) con que la expresa. Pero con eso no se ha acabado la interpretación. ¿Qué otros sentidos parciales tiene esa proferencia? ¿Qué pretende el hablante con ella? ¿Quizás entablar conversación con nosotros, para luego tratar de vendernos algo? ¿O quizás se trata de un espía que pretende sonsacarnos información sobre un asunto secreto del que estamos al corriente? ¿O se trata más bien de un extranjero que aprovecha cada oportunidad para practicar las cuatro oraciones de español que acaba de aprender? Cuando el historiador o el arqueólogo se encuentran con un texto del pasado que han de interpretar, su tarea es doble: En primer lugar, y fundamentalmente, han de descifrar y entender el significado de ese texto, lo cual a veces es extraordinariamente difícil (en muchos casos, desconocemos las convenciones lingüísticas que nos permitirían comprender su sig-

nificado). En segundo lugar, y una vez realizada la primera tarea, han de tratar de averiguar qué otras intenciones y fines perseguía el antiguo autor de ese texto para escribir lo que escribió. Quizás perseguía la intención de engañar a alguien, por ejemplo, a los futuros historiadores.

5.18. *Creencias e intenciones*

Todo animal es un sistema en equilibrio inestable, que mantiene ese equilibrio mediante su interacción con el medio ambiente en que vive. El animal que sólo es capaz de vivir en un medio muy determinado está en situación de desventaja frente al (tiene menos posibilidades de supervivencia que el) que puede adaptarse a diversos medios. Y el animal capaz de transformar su medio para modificarlo en su provecho está en situación de ventaja frente al más pasivo. Por ello a lo largo de la evolución biológica la selección natural ha ido favoreciendo a los más adaptables y a los más activos.

Adaptarse a diversos medios presupone capacidad de recibir información del entorno. Y transformar el medio presupone capacidad de interferirse con el entorno, de efectuar cambios en él. Todos los animales superiores poseen receptores (órganos encargados de recibir información del entorno) y efectores (órganos encargados de efectuar cambios en el entorno). Además de receptores y efectores, poseen un sistema nervioso encargado de controlar y dirigir los efectos de los efectores en función de la información recibida por los receptores, de tal modo que se mantenga el equilibrio del sistema.

También el humán es un animal superior, con sus receptores (ojos, oídos, piel, etc.), sus efectores (músculos y glándulas exocrinas) y su sistema nervioso encargado de controlar y dirigir los efectos de los efectores (por ejemplo, el sudor) en función de la información (por ejemplo, sobre la temperatura) recibida por los receptores, de tal modo que se mantenga el equilibrio (en este caso, térmico) del sistema.

En el caso del humán, el proceso evolutivo ha llevado al desarrollo conjunto de nuestra compleja corteza cerebral y del lenguaje. Evidentemente lo uno no hubiera sido posible sin lo

otro. En cualquier caso, el lenguaje establece con frecuencia una gran distancia entre los mensajes que recibimos del mundo a través de nuestros receptores y la respuesta que damos mediante nuestros efectores. Esta gran distancia origina una gran indeterminación, para salir de la cual procesamos lingüísticamente la información recibida. Esta posibilidad, que ha contribuido decisivamente a nuestra gran capacidad de adaptación y transformación, también nos ha aportado problemas y desasosiegos peculiares.

El éxito evolutivo incomparable de ese animal versátil y eficaz que es el humán se debe en gran medida a nuestra capacidad de articular lingüísticamente nuestras vivencias y manejar simbólicamente el mundo mediante el lenguaje.

Todos los animales superiores perciben el mundo mediante sus receptores. También nosotros percibimos el mundo, pero, además de percibirlo, articulamos lingüísticamente lo percibido. Además de perceptos, disponemos de conceptos e ideas. Y mediante las ideas somos capaces de integrar no sólo nuestras percepciones, sino las de los demás e incluso las de generaciones pasadas, posibilitando así el desarrollo de la ciencia y, en general, de la cultura. Todos los animales superiores producen efectos en el mundo mediante sus efectores, se interfieren en el mundo. También nosotros producimos efectos, actuando, pero, además de producir efectos, los anticipamos lingüísticamente en forma de intenciones. Esto nos permite «ensayar» simbólicamente lo que vamos a hacer, antes de hacerlo, y planear nuestra acción y combinarla con los demás en acciones colectivas de gran complejidad y singular eficacia para la transformación del mundo.

A veces se contrapone ingenuamente la acción a las ideas. Al «hombre de acción» se lo supone parco en palabras e ideas. Pero no hay acción (humana) sin intención, y las intenciones son ideas. Quien no puede hablar, tampoco puede actuar. El animal no humano, incapaz de articular sus percepciones en ideas, es también incapaz de actuar, de tener intenciones y realizarlas. Puede percibir su presa, seguirla y cazarla. Ha captado la información relevante de su entorno y ha producido en él el efecto más favorable para la conservación de su propio equilibrio. Pero no ha articulado su previa percepción en ideas, ni ha anticipado en ideas su posterior acción. El bebé percibe perfectamente a su madre, llora y logra que le dé de mamar. También el bebé ha captado la

información que le interesa de su entorno y ha conseguido —mediante su llorido— transformar a su favor la situación. Pero tampoco el bebé ha articulado lingüísticamente —en ideas— la percepción de su madre ni ha anticipado lingüísticamente —en ideas— el efecto finalmente conseguido.

Hay un notable paralelismo entre nuestras creencias y nuestras intenciones. Nuestras creencias son las ideas en que articulamos a posteriori nuestras percepciones. Nuestras intenciones son las ideas en que articulamos por anticipado nuestras acciones.

Cuando creemos una idea, actuamos como si fuese un hecho. Si intentamos una idea, actuamos para que sea un hecho.

Varios humanes pueden compartir las mismas creencias y también las mismas intenciones.

No hay saber sin creer, aunque no siempre que creemos, sabemos. No hay hacer sin intentar, aunque no siempre que intentamos, hacemos. Al creer, podemos equivocarnos. Al intentar, podemos fracasar, nuestra intención puede frustrarse.

Cuando creemos algo, lo que creemos es una idea, y decimos que la creemos porque tenemos la tendencia o disposición a actuar como si fuese verdadera, como si fuera un hecho. Así, pues, unas veces hablamos de creencias para referirnos a las ideas creídas, y otras veces para referirnos a ciertas disposiciones nuestras respecto a ellas. Cuando intentamos algo, lo que intentamos es una idea, y decimos que la intentamos porque tenemos la tendencia o disposición a actuar de tal modo que la idea se realice, que se convierta en un hecho. Así, pues, unas veces hablamos de intenciones para referirnos a las ideas intentadas, y otras veces para referirnos a determinadas disposiciones nuestras respecto a ellas.

Hay ciertas ideas (aquellas de que tengo evidencia, que son evidentes para mí) que no puedo por menos de creer. En el caso de ideas no tan evidentes hay un margen de maniobra que me permite decidir si aceptarlas o no como hechos, si creerlas o no. Igualmente hay ciertas ideas (aquellas de que tengo unas ganas irresistibles) que no puedo por menos de intentar. En el caso de ideas de que no tengo tantas ganas hay un margen de maniobra que me permite decidir si asumirlas o no como intenciones, si intentarlas o no.

Una creencia puede ser acertada o equivocada. Es acertada, si la idea creída es verdadera; equivocada, si es falsa. Una intención puede ser exitosa o fracasada. Es exitosa, si la idea intentada se realiza; fracasada, si no se realiza. Una intención exitosa desemboca en una acción que realiza la idea. Una intención fracasada se queda en intento frustrado.

Tanto una creencia como una intención puede ser racional o irracional (para un humán determinado en un momento determinado). Una creencia racional está justificada en función de la base informativa de que dispone el creyente en ese momento. Una intención racional está justificada en función del plan de vida (y también de la base informativa) de que dispone el agente en ese momento.

La racionalidad es el método conducente a maximizar el acierto de nuestras creencias y el éxito de nuestras intenciones más importantes (aquellas cuyo cumplimiento determina nuestra felicidad). Pero una creencia racional puede resultar a la postre equivocada. Y una intención racional puede fracasar. La racionalidad no ofrece ninguna garantía de acierto creencial ni de éxito práctico.

El agente racional puede equivocarse y fracasar por mala suerte, no porque no hiciera cuanto estuvo en su mano para acertar y conseguir lo que en último término pretendía. Apostó por la estrategia de acierto y de éxito más segura de entre las disponibles. Y aunque perdiera la apuesta, no tendría nada que echarse en cara. Si volviera a empezar, volvería a aplicar el mismo método: no hay otro más seguro. La racionalidad, como método para la maximización del acierto y del éxito, no garantiza ni el acierto ni el éxito: sólo garantiza que el agente racional no tendrá nada que echarse en cara, pase lo que pase. Por eso la racionalidad produce un peculiar tipo de serenidad y de alguna manera constituye una forma de sabiduría.

6. CONVENCIONES Y RACIONALIDAD

6.1. *Naturaleza y convención*

La reflexión filosófica y científica fue en sus orígenes una reflexión sobre la naturaleza —*physis*—, una *physiología*, como la caracterizarían los pensadores posteriores. La naturaleza —la *physis*— abarca todos aquellos objetos (astros, vientos, lluvias, peces...) y aspectos del Universo que no dependen de nuestra voluntad o nuestro acuerdo, objetos y aspectos que nos es dado descubrir, pero sobre los que no tenemos nada que decidir o convenir, pues son lo que son de por sí y con independencia de nuestras convenciones.

Los pensadores griegos de la segunda mitad del siglo v a. de C. se dieron cuenta de que nuestra vida no sólo se ve afectada por la naturaleza, sino también por todas las convenciones —*nómoi*— de la sociedad en que vivimos. Las convenciones dependen de nuestra voluntad y nuestro acuerdo, carecen de existencia natural. La contraposición entre *physis* —naturaleza— y *nómos* —convención— se convirtió en el centro de todas las discusiones y en la base de la primera ilustración que registra nuestra historia.

Las discusiones giraban en torno a la cuestión de qué aspectos de la vida social y cultural son lo que decimos que son por naturaleza —*physei*— y cuáles otros lo son por convención —*nómo*—. En estas discusiones algunos pensadores, como Platon, adoptaban una posición fuertemente anticonvencionalista, mientras que otros,

como los llamados sofistas, solían optar por el convencionalismo.

Las propiedades de un objeto pueden ser naturales o convencionales. Una vaca sagrada es vaca por naturaleza y sagrada por convención. El calvo que nos preside es calvo por naturaleza y preside por convención. La palabra francesa /wi/, *oui*, es monosílaba por naturaleza, y significa *sí* por convención. Córcega es una isla por naturaleza y es francesa por convención.

Las relaciones entre objetos pueden ser también tanto naturales como convencionales. El hijo está en una relación natural de parentesco con su madre y en una relación convencional de parentesco con su suegra.

El territorio peninsular español está unido al portugués por naturaleza y separado por convención, mientras que está separado por naturaleza de las islas Canarias, a las que, sin embargo, está unido por convención.

En la realidad se dan también necesidades, posibilidades e imposibilidades tanto naturales como convencionales. Por naturaleza es imposible que una mujer tenga más de 500 hijos (pues sólo tiene 400 óvulos), mientras que es posible que un hombre los tenga (pues dispone de muchos millones de espermatozoides).

Por naturaleza es imposible ser a la vez urraca e hipopótamo, mientras que es posible ser simultáneamente mamífero e hipopótamo. Por convención no es posible tener a la vez la nacionalidad española y la francesa, aunque sí es posible tener simultáneamente la española y la chilena. Por convención es imposible casarse con más de una mujer en España, pero es posible hacerlo en la Arabia Saudita. Y entre las muchas necesidades a que uno está sometido se encuentran las necesidades naturales de respirar mientras se vive y de morir algún día y las necesidades convencionales de pagar los impuestos y de hacer el servicio militar. Las leyes de la ciencia registran necesidades naturales, mientras que las leyes del Estado establecen necesidades convencionales.

Una obligación es una necesidad convencional. Una permisión es una posibilidad convencional. Una prohibición es una imposibilidad convencional. Y todas esas modalidades convencionales —las obligaciones, las permisiones y las prohibiciones— constituyen las normas. Una norma es una obligación o una permisión o una prohibición.

6.2. *Normas*

Las normas nunca aparecen aisladas. Por lo pronto, toda norma implica ya otras normas. Así, la norma de que es obligatorio hacer algo implica la norma de que está permitido hacerlo. Y una norma puede también contradecir a otras normas. Así, la norma de que está permitido hacer algo contradice a la norma de que está prohibido hacerlo. Precisamente las relaciones de implicación y contradicción entre normas constituyen el tema de la lógica deóntica, que es una rama de la lógica modal, la lógica de las modalidades convencionales.

Las normas están siempre integradas en sistemas de normas llamados *códigos normativos*. Lo mínimo que se puede exigir de un código normativo es que sea coherente, es decir, que no implique normas que se contradigan entre sí. Pero la exigencia de coherencia deja el contenido del código indeterminado. Este contenido se articula en sus normas, en las normas que son válidas respecto a ese código.

Lo primero que hay que subrayar es que las normas no son válidas o inválidas en sí mismas, sino sólo respecto a un código normativo determinado. Consiguientemente, los enunciados que expresan normas tampoco son verdaderos o falsos en sí mismos, sino sólo con referencia a un código normativo determinado. Por eso las preguntas normativas carecen de sentido, a no ser que estén relativizadas o referidas a un código.

¿Está permitido tocar el balón con la mano? Depende. Respecto al código normativo del baloncesto, sí, pero en el fútbol, no.

¿Está permitido tocar el balón con el pie? Depende. En el fútbol está permitido, pero en el baloncesto está prohibido.

Alguien podría preguntar:

—Dejémonos de códigos relativos. En sí mismo, en el fondo, de verdad, ¿está prohibido o permitido tocar el balón con el pie (o con la mano)?, ¿tengo derecho a hacerlo o no?

La pregunta carece de sentido. Estará prohibido o permitido, según el juego al que estemos jugando. Las prohibiciones, permisiones y obligaciones son relativas al juego o código. Según el código de la circulación inglés es obligatorio circular por la izquierda. Según el francés, es obligatorio circular por la derecha. La

obligación o prohibición de circular en un sentido o en otro depende del código de circulación al que nos refiramos.

¿Está permitido deducir una fórmula cualquiera α a partir de su doble negación *no no* α? En la lógica clásica, sí; en la intuicionista, no. Pero, con independencia de lógicas particulares, en sí mismo, ¿está permitido o no? La pregunta carece de sentido.

¿Qué significa /wi/? En francés significa *sí*; en inglés, *nosotros*. Pero en sí mismo, con independencia del francés, del inglés y de toda otra lengua, ¿qué significa /wi/? Evidentemente, la pregunta no tiene sentido.

¿Con cuántas mujeres me puedo casar, con cuántas mujeres tengo derecho a casarme, con cuántas mujeres me está permitido casarme? Con ninguna, según los austeros códigos normativos de los cátaros y anabaptistas. Con una o con ninguna, según los códigos matrimoniales de tradición cristiano-occidental. Obligatoriamente con una, según las normas dictadas por Octavianus Augustus en Roma a principios de nuestra Era. Con tantas como pueda alimentar, hasta cuatro, según el código islámico. Con un número de mujeres proporcional al de mis vacas, según el código masai, etcétera. Alguien puede preguntar: con independencia de esos y otros muchos códigos históricos o imaginables, en sí mismo y desde un punto de vista absoluto, ¿con cuántas mujeres puede casarse un hombre? La pregunta carece de sentido.

La validez de una norma es siempre relativa a un cierto código, juego o institución. Hay que reconocer el relativismo insuperable de las normas. Y lo mismo ocurre con las propiedades y relaciones convencionales. La llegada a la pubertad es la adquisición de una propiedad natural, pero la llegada a la mayoría de edad consiste en la adquisición de una propiedad convencional. Por eso el Parlamento puede alterar por decreto la edad a la que los jóvenes alcanzan la mayoría de edad, pero no puede decidir con qué edad los infantes llegan a la pubertad. Y un tratado o acuerdo entre dos Estados puede alterar la frontera política entre ambos, que es convencional, pero no la costa que separa una isla del mar, que es natural. Por eso tiene sentido preguntar por la pubertad o la costa con independencia de los códigos normativos, pero carece de sentido preguntar por las fronteras o la mayoría de edad sin referencia a los mismos.

Algunos juegos o instituciones incluyen posiciones convencionales de autoridad, que permiten promulgar normas (dar órdenes) a quien las ocupa. Las reglas del juego determinan quién, y cuándo, está en posición de autoridad: el árbitro en el fútbol, el policía de tráfico en la circulación, el juez en el derecho procesal, el presidente elegido en la democracia, el Papa en la Iglesia Católica, el padre en la familia patriarcal, el hermano mayor en ciertas formas de familia, etc. Muchos juegos o instituciones incluyen también sanciones para los jugadores o miembros que infrinjan ciertas normas. El castigo o *penalty* del fútbol sanciona ciertas faltas contra las reglas del juego. Quien juegue al fútbol, aceptará esas sanciones, pues forman parte de las reglas del juego. Los juegos de pelota mesoamericanos prehispánicos incluían entre las reglas del juego la muerte del jugador que cometía ciertas faltas (o que perdía). Y las instituciones legales del Estado incluyen penas pecuniarias, de cárcel y a veces incluso de muerte para quien infrinja sus normas.

De todos modos hay que distinguir claramente entre las sanciones internas al juego, que libremente acepta quien voluntariamente decide tomar parte en él, y la posible presión exterior (presión normativa) que se ejerce sobre la gente para obligarle a jugar a ese juego, quiera o no. Desde este segundo punto de vista podemos distinguir entre juegos o instituciones o códigos voluntarios y juegos o instituciones o códigos forzosos. Un club privado es una institución voluntaria. Si me hago socio del club, estoy obligado a pagar la cuota, y si no la pago, puedo recibir la sanción correspondiente (por ejemplo, el recargo o la expulsión). Pero nadie me fuerza a hacerme socio del club. Si soy socio es porque quiero. El Estado, por el contrario, es una institución forzosa. Si soy súbdito del Estado, estoy obligado a pagar impuestos y, si no lo hago, puedo recibir la sanción correspondiente de recargo, multa o cárcel. Pero así como nadie me forzaba a ser socio del club, ahora soy súbdito del Estado porque me fuerzan a serlo. El Estado es un club forzoso y su aparato policial y judicial ejerce sobre mí una presión normativa violenta e inescapable. El juego del ping-pong es completamente voluntario. Juego si quiero, y si no, no juego. Nadie ejerce sobre mí una presión normativa al respecto. El juego automovilístico definido por el código español de la circulación es forzoso para todos los automovilistas que circulan

por las carreteras españolas. No les es dado elegir entre este juego y el inglés, por ejemplo, ni inventar nuevas normas por su cuenta. Todos los automovilistas han de atenerse forzosamente al código de la circulación español, y la función de la policía de tráfico estriba en llevar a cabo la presión normativa pertinente.

También hay casos intermedios, como los de los códigos morales, las tradiciones sociales, las modas, las normas de etiqueta y buenas maneras, etc. Estos códigos no son forzosos, no son impuestos por un aparato represivo organizado. Pero tampoco son completamente voluntarios, pues quien no juegue a ellos acaba sometido a la marginación y la reprobación del resto de su comunidad. Una buena costumbre tradicional requiere que uno se lave con cierta frecuencia o que responda a los saludos que los demás le dirigen. Si no me lavo nunca y voy hediendo por ahí y si además no devuelvo ningún saludo, la policía no me detendrá ni el juez me condenará, pero me será difícil encontrar trabajo o compañía, y la gente me criticará, hará el vacío a mi alrededor. La amenaza latente de esta reprobación y marginación social ejerce evidentemente una considerable presión normativa.

6.3. *Justificación de un código*

El sentido de un código o institución está constituido por su función, por la misión, fin o meta que le asignemos. Un código o institución es un instrumento convencional, pero al fin y al cabo instrumento y, por tanto, instrumento para algo —su fin, misión o función.

El examen crítico de un código o institución requiere la explicitación (la formulación explícita) previa tanto de las normas y posiciones que lo componen como del fin o misión que se pretende conseguir con él. Sólo entonces es posible indagar si (y hasta qué punto) ese código o institución cumple la función asignada.

La naturaleza es como es y eso no requiere justificación, aunque sí explicación. Pero una institución o convención cualquiera, además de poder requerir una explicación de cómo se constituyó, requiere también una justificación de por qué hemos de aceptarla, de por qué hemos de jugar al juego por ella definido (si es que se nos invita a jugar; si no, da igual).

Una institución o un código normativo es susceptible de justificación relativa, de justificación como instrumento eficaz para alcanzar la meta o cumplir la misión que le asignamos. Naturalmente, esta justificación es relativa a dicha meta o misión y sólo es válida o convincente para quienes persigan esa meta o acepten esa misión.

Frente a la *justificación relativa* (la única posible) de un código o institución mediante un fin o misión, se ofrece también a veces su *seudojustificación absoluta* (independiente de todo fin) mediante un mito.

Así, los masai justifican su derecho de propiedad sobre las vacas (institución convencional) mediante el mito de que Dios creó el ganado vacuno para los masai. Los monarcas absolutos han justificado con frecuencia su absoluta soberanía mediante el mito de que su autoridad procede de Dios. El Estado nacional justifica con frecuencia ciertas instituciones homogeneizantes mediante el mito de una nación a la que sirve y que tendría lengua, religión, ideología, etc., propias.

Platon propone seudojustificar la estructura social de su república mediante el mito de que habría unos humanes de oro, otros de bronce y otros de hierro. La pretensión de representar a una determinada clase se justifica a veces por el mito de que el partido o grupo en cuestión constituye su conciencia o vanguardia, etc.

Con frecuencia ocurre que un determinado código o institución surge en un momento dado para cumplir una determinada función. Luego esa función deja de ser conveniente o necesaria, esa misión se olvida, el código o institución pierde su sentido, pero se conserva por rutina o por coerción.

Es el caso del feudalismo, una institución social que tuvo un claro sentido en los siglos XI, XII y XIII. Su misión consistía en garantizar un mínimo de seguridad (que permitiera el desarrollo personal y económico) en una situación de extremo caos y violencia. Se definían posiciones convencionales de protectores armados —que no trabajaban y se especializaban en las artes militares— y de protegidos —que trabajaban para los primeros, a cambio de su protección—. La institución funcionó admirablemente. En dos siglos y medio se duplicó la población, la producción creció a fuerte ritmo y se sentaron las bases de la cultura y la vida urbanas posteriores. Pero una vez superada aquella inicial situación de

extremo peligro, la institución perdió su sentido. Piénsese en los señores feudales de la época moderna, incapaces de proteger a nadie y más bien necesitados ellos mismos de la protección de mercenarios. Pero la institución, que perdió su sentido hacia finales del siglo XIII, pervivió de una forma u otra hasta la Revolución Francesa, a finales del siglo XVIII.

La ortografía tradicional del inglés tenía el sentido de reflejar la lengua inglesa, tal como se hablaba y pronunciaba en el siglo XV. Con el gran cambio vocálico del siglo XVI perdió ya gran parte de ese sentido. Actualmente se sigue conservando como un fósil extravagante y carente de justificación, pero no de vigencia convencional.

Una institución puede incluso cambiar de sentido. Ciertas prácticas folklóricas tuvieron un sentido religioso —de aplacar a los dioses— y luego han pasado a tener un sentido económico— de atraer a los turistas.

6.4. *Racionalidad colectiva*

En todo juego o institución pueden distinguirse dos tipos muy distintos de reglas: las *reglas constitutivas,* que constituyen o definen el juego o institución, y las *reglas tácticas,* que indican cómo sacar ventaja de la institución o cómo ganar en el juego. Si uno no sigue las reglas tácticas del juego, uno juega mal y frecuentemente pierde, pero, mientras respete las reglas constitutivas, uno está jugando al juego. Si uno no sigue las reglas constitutivas, uno no está jugando a ese juego.

El jugador avanzado de ajedrez conoce y aplica muchas más reglas tácticas que el novato y por eso le gana, pero ambos juegan al ajedrez. Si muevo la torre en diagonal y el caballo en línea recta, no es que juegue de forma pésima al ajedrez, sino que pura y simplemente no estoy jugando al ajedrez.

El entrenador ofrece a sus jugadores reglas tácticas que les ayudan a ganar los partidos. Esas reglas son consejos sobre el mejor modo de aprovechar las reglas constitutivas del fútbol para ganar. El entrenador no trata de cambiar las reglas del fútbol, no trata de cambiar el juego. De lo que trata es de ganar los partidos, ateniéndose a las reglas del fútbol, jugando al juego por ellas

definido. Igualmente el abogado trata de jugar al juego definido por el derecho procesal, sacando la máxima ventaja para su cliente, pero no trata de cambiar la legislación ni el procedimiento establecido.

Cada uno de nosotros se encuentra en una situación dada, rodeado de un entorno institucional que uno no ha diseñado. Aunque nuestro entorno normativo e institucional no nos guste (y salvo en situaciones límite), suele ser contraproducente «romper la baraja», enfrentarse a las instituciones, quemar el pasaporte, etc. Hay que saber vivir con las instituciones, aprovecharse de ellas, ordeñarlas, sacar de ellas el mayor jugo posible. Muchas veces le conviene a uno presentarse a un examen, aunque no esté de acuerdo con sus reglas, o pagar sus impuestos, aunque a uno le parezcan excesivos.

La racionalidad meramente individual da por sentadas las instituciones y convenciones vigentes y trata únicamente de abrirse camino a través de ellas o simplemente de sobrevivir lo mejor posible, lo más astutamente posible, de espabilarse para sacar de ellas el mejor partido posible. Con esto estamos en el horizonte de la astucia, de la prudencia, de la táctica, de la carrera, horizonte que sería irracional y desastroso ignorar.

Con frecuencia vemos que los juegos a los que nos encontramos jugando no son los mejores ni los más divertidos, que nos convendría cambiar de juego, de institución, etc. Haría falta definir nuevas reglas constitutivas, pautas inéditas; no ya nuevas reglas tácticas, no sólo nuevas maneras de jugar al fútbol, sino nuevas reglas constitutivas, es decir, juegos nuevos. Pero esto exige establecer nuevas convenciones, y para ello necesito ponerme de acuerdo con los demás, pues las convenciones son algo intersubjetivo. Con esto se plantea el tema de la racionalidad colectiva.

El horizonte de la racionalidad individual puede ser trascendido (aunque sin perderlo de vista) para abrirnos a un horizonte más amplio, el horizonte de la racionalidad colectiva, en el que las instituciones y convenciones son puestas en cuestión y consideradas no como hechos de la naturaleza, sino como posibles objetos de cambio y transformación.

Las normas son las reglas constitutivas de los códigos. Anteriormente hemos insistido en el relativismo irremediable de las normas. Sólo respecto a un código dado, sólo relativamente a un

código normativo particular, es o deja de ser válida una norma. Ahora bien, las instituciones y códigos normativos no son uniformes ni permanentes. Cambian con el tiempo y con las diversas culturas, como nos enseñan hasta la saciedad la etnología y la historia. De ahí que muchos sociólogos y antropólogos —como Durkheim o Lévy Bruhl— hayan pretendido reducir la reflexión práctica sobre las normas a una ciencia de las costumbres —*science des mœurs*— meramente descriptiva. Pero este enfoque, por interesante que sea desde el punto de vista de la teoría, no ofrece esperanza ninguna de ayudarnos a resolver los problemas de la *praxis*.

Aunque las normas sean relativas a sus códigos, los códigos alternativos (históricos o imaginarios) son comparables entre sí. Por eso es posible compararlos y preferir racionalmente unos códigos a otros, unos juegos a otros, unas instituciones a otras.

¿Cómo comparar racionalmente, cómo elegir racionalmente entre varios? Sólo hay una manera: explicitando los fines, metas o funciones perseguidos y considerando los diversos códigos alternativos como otros tantos instrumentos (mejores o peores, más o menos eficaces) para conseguirlos.

El sentido de un código o institución está constituido por su función, por la misión, fin o meta que le asignemos. Un código o institución es un instrumento convencional, pero al fin y al cabo instrumento y, por tanto, instrumento para algo —su fin, misión o función.

La racionalidad colectiva consiste en la adopción de una actitud y un método ilustrados de análisis, crítica y rediseño de las instituciones que nos afectan. Este método puede resumirse en los siguientes pasos:

— *Primer paso:* constatar que las instituciones y códigos normativos son convencionales, que no están dados por la naturaleza, que está en nuestra mano cambiarlos, si es que queremos o nos conviene.

— *Segundo paso:* explicitar los fines, funciones o misiones de la institución o código en cuestión.

— *Tercer paso:* sopesar, criticar, comparar los códigos alternativos en función de su fin y, en su caso, diseñar códigos nuevos formalmente coherentes y materialmente adecuados a la misión asignada.

— *Cuarto paso:* llevar a la práctica el mantenimiento, la reforma o la sustitución de la institución o código o juego, según resulte del examen anterior.

El paso más importante desde el punto de vista teórico, el más delicado y el que con menos frecuencia suele darse —de ahí el marasmo de irracionalidad en que se mueve con frecuencia esta importante cuestión— es el segundo: el explicitar los fines de la institución, práctica o código.

Si logramos ponernos de acuerdo en los fines que perseguimos con un código o institución, podemos proceder a su racionalización, a la solución racional —es decir, tecnológica en el sentido más amplio del término— del problema. Si, por el contrario, el acuerdo sobre los fines o funciones no es posible, entonces no hay solución racional del problema (aunque puede haber otras soluciones, por ejemplo a puñetazos).

Afortunadamente, el acuerdo es con frecuencia posible, al menos si le echamos suficiente imaginación y análisis al tema como para pasar de los fines inmediatos (fácilmente discrepantes) a otros más lejanos e importantes. En definitiva, todos los humanes tenemos la misma naturaleza biológica y ésta es la que en último término determina nuestros intereses básicos y gran parte de nuestros fines últimos. Rascando la costra de las diversas culturas nos encontramos con las mismas necesidades.

La miopía de los fines (el obcecarse con los próximos y no ver los lejanos) —es decir, la confusión de los medios con los fines últimos—, así como la rutina y la alienación —la no asunción de los propios intereses— son otros tantos obstáculos que se oponen a la racionalización tanto de nuestras vidas particulares como de las instituciones que de alguna manera nos afectan.

Hace falta esfuerzo intelectual e imaginación creadora para solucionar los acuciantes problemas de la *praxis*. Curiosamente, ese esfuerzo y esa imaginación ya se aplican a los problemas de ingeniería, pero no a los prácticos y políticos, que siguen sumidos en una espesa penumbra de tradiciones, tabúes, tópicos, confusiones y rutinas. Vivimos de las rentas de los pensadores políticos del siglo XIX, como puede verse por la vigencia social de la ideología nacionalista, tan mal adaptada a las necesidades de nuestra época.

Cuando el agente actúa obligado o amenazado por otro, actúa involuntariamente, sin libertad. Cuando no puede hacer lo que quiere por estar encerrado o sometido a otro tipo de coacción, actúa sin libertad. Pero en la medida en que el agente puede hacer y hace lo que quiere, el agente actúa voluntariamente, libremente, es libre. La libertad consiste, pues, en la ausencia de obstáculos o coacciones impuestos por otros a la acción del agente.

A veces los filósofos plantean el «problema de la libertad (y el determinismo)» a otro nivel. Según ellos, el agente no sería libre, aunque hiciera lo que quisiera, si sus intenciones (lo que quiere) son el resultado de causas, influencias o factores determinantes. Según este planteamiento, sólo seríamos libres si nuestra voluntad fuese libre, y nuestra voluntad sólo sería libre si fuese un chorro estocástico de pura espontaneidad imprevisible e indeterminable. Libertad equivaldría a azar. Pero de hecho, con frecuencia, nuestra voluntad (nuestras intenciones, lo que queremos) surge más de la causalidad que de la casualidad, es el resultado de nuestra organización biológica, de nuestra herencia, de nuestra educación, de nuestro ambiente, etc.

Este «problema» es un seudoproblema. De hecho, podemos elegir (aunque nuestra elección esté determinada por factores objetivos), tenemos intenciones, queremos. Y si podemos hacer lo que queremos, lo que hemos elegido, somos libres.

Un animal enjaulado no es libre (en sentido local). Un animal suelto, no enjaulado, cercado, ni perseguido, es libre, porque va a donde quiere, aunque el que quiera ir a un sitio determinado no se deba al azar, sino a una serie de factores de su fisiología y de su ambiente.

La racionalidad —tanto individual como colectiva— sólo puede desplegarse a partir de un cierto margen de libertad, pero algún margen de libertad frecuentemente está dado y depende de nosotros si sabemos aprovecharlo.

La mera constatación de la variedad y transitoriedad de las instituciones y códigos normativos no nos ofrece esperanza ninguna de ayudarnos a resolver los problemas de la *praxis,* esperanza que sí ofrece el método racional de análisis de los códigos alternativos en función de fines explicitados y de eventual rediseño de dichos códigos en el sentido de una optimización de dicha función.

La ilustración racional nos permite trascender el horizonte de la racionalidad individual y emprender la transformación del mundo convencional e institucional.

Pero, ¿vale la pena hacerlo? Sí, vale la pena, porque 1) así logramos mejor satisfacer nuestros intereses individuales y 2) porque esta misma transformación tiene aspectos desinteresados que nos sobrepasan, pero que contribuyen a dar sentido a nuestra vida, a hacerla emocionalmente, y también estéticamente, más satisfactoria.

Alguien podría objetar que este programa de racionalización de las instituciones es utópico e inviable, que las convenciones y las instituciones están determinadas por la situación histórico-social y que nada podemos hacer por evitar que sigan su curso preestablecido. Eso en gran parte es verdad. Muchos cambios o ausencias de cambios en las convenciones son el resultado de ciegas fuerzas sociales, son como los procesos de la geología, meros frutos del azar y la necesidad.

Pero el determinismo no es absoluto (ni siquiera en la física, mucho menos en la historia). Por todas partes se abren resquicios de indeterminación y de libertad posible, agujeros abiertos a la iniciativa y la invención, oportunidades para la aplicación del método racional. De nosotros depende si sabemos ver y utilizar dichos agujeros como puntos de apoyo para, con la palanca de la racionalidad, transformar el mundo de las instituciones conforme a nuestros fines e intereses, si logramos ser actores —y no sólo juguetes— del acontecer histórico.

7. MUGUERZA SOBRE LA RACIONALIDAD

Me siento honrado y halagado por el hecho de que mi buen amigo y admirado filósofo moral Javier Muguerza haya dedicado una extensa, comprensiva y benevolente recensión a la teoría de la racionalidad expuesta en mi libro *Racionalidad y acción humana.* Aceptando la amable invitación de *Arbor,* haré aquí unas breves puntualizaciones, empezando por las terminológicas.

Muguerza duda de que la palabra «idea» resulte la más adecuada para expresar el contenido semántico de una oración declarativa. Yo comparto su duda. Probablemente sea más claro emplear «proposición».

La palabra «hombre» en castellano es confundentemente ambigua. Cuando hablamos de los derechos del hombre, o nos preguntamos desde cuándo se aplica en Francia el principio de «un hombre, un voto», no sabemos si nos referimos sólo a los hombres o también a las mujeres. Esa ambigüedad no se da en alemán, que distingue *Mann* (hombre) de *Mensch* (hombre o mujer), ni en griego, que distingue *anér* (hombre) de *ánthropos* (hombre o mujer), ni en muchas otras lenguas. Por eso me he permitido distinguir también en castellano entre el *hombre* y el *humán* (hombre o mujer), introduciendo para ello un neologismo relativo, puesto que me limito a un morfema ya existente en castellano (en *human-o, humanidad,* etc.). En cualquier caso, es más el deseo de claridad conceptual que la preocupación feminista lo que me induce a usar esa distinción. Muguerza teme que con ello no haya

conseguido mi propósito, «pues la gramática le traiciona y el sustantivo *humán* continúa siendo gramaticalmente masculino, tal y como, por lo demás, sucede con la palabra alemana *Mensch*...». Me parece que aquí está confundiendo el género gramatical con el sexo semántico. La palabra castellana *sol* es de género gramatical masculino, mientras la correspondiente palabra alemana *Sonne* es de género femenino, aunque el contenido semántico de ambas palabras no incluye rasgo sexual alguno. Hay lenguas (como el chino) sin género gramatical, pero con palabras cuyo significado incluye el rasgo sexual de ser macho o hembra, como ocurre con *boy* o *girl* en inglés. La distinción relevante entre *hombre, Mann, anér,* por un lado, y *humán, Mensch, ánthropos,* por otro, no es una distinción sintáctica de género gramatical, sino una distinción semántica de presencia o ausencia del rasgo sexual de ser macho en el contenido significativo de la expresión.

La cuestión terminológica a la que Muguerza da más importancia es a mi uso de la palabra *racionalidad práctica,* al que fundamentalmente objeta que es distinto del uso que hace Kant de la expresión *praktische Vernunft* (razón práctica). Obviamente es distinto, y por eso he evitado la palabra *razón,* usando en vez de ella *racionalidad,* para marcar las distancias. El uso kantiano de la expresión *razón práctica* es poco frecuente hoy en día, fuera de ciertos epígonos del idealismo alemán. Cuando actualmente se habla de racionalidad en la economía, en la ciencia, en los periódicos y en las discusiones cotidianas, se hace en un sentido más o menos próximo al que Muguerza critica y bastante alejado del kantiano. Incluso el mismo Rawls (el ético de orientación kantiana más importante de nuestros días) usa la palabra racionalidad en el mismo sentido que yo, dando por sentado que ése es su uso normal: «The concept of rationality invoked here ... is the standard one familiar in social theory» (*A Theory of Justice,* página 143).

Tal y como Muguerza indica, yo uso la palabra *racionalidad* para referirme a un método, no a una facultad. Sin embargo, la palabra *razón,* en la medida que significa algo, parece referirse a algo así como a una facultad psicológica (o quizás transcendental). Javier Muguerza hace suya la jerga de los hegelianos de Frankfurt y la emplea tanto en el título de su artículo como en el texto, advirtiéndonos ominosamente de los presuntos peligros de la su-

puesta razón instrumental, que se serviría astutamente de nosotros para imponer su hegemonía. Cuando converso con Javier, me basta mirar a sus expresivos ojos para saber cuándo habla en broma y cuándo lo hace en serio. Cuando lo leo, no siempre estoy seguro del registro que utiliza. Espero que, al escribir las expresiones hegelianas (y casi plotinianas) citadas, los ojos le brillaran con ironía y su boca esbozase una sonrisa socarrona.

Javier Muguerza recoge en su recensión mi distinción entre ética teleológica y ética deontológica, aunque no parece sentirse muy a gusto con ella. Por un lado señala que dentro de la ética deontológica habría que establecer otra subdivisión entre las «morales codiciales» y las «éticas sin código» y critica que no subrayo sus diferencias. Tiene razón. Esas diferencias son grandes, y yo ni las menciono. Pero ello no se debe a ningún «grueso malentendido», sino al hecho trivial de que (en ese libro) no me propongo estudiar o clasificar las éticas deontológicas. Sólo las menciono para indicar que no tienen nada que ver con el tema que tengo entre manos. De todos modos, tampoco conviene exagerar la separación entre la moral codicial cristiana y la ética formal kantiana. Kant mismo dice que ha puesto límites a las pretensiones de la razón teórica, a fin de hacer sitio a la fe. La *Crítica de la Razón Práctica* culmina en una postulación de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma como exigidas por su teoría ética. Y, a un corresponsal que alaba esta obra como contribuyendo grandemente a la restauración y purificación de la religión cristiana, Kant le contesta refiriéndose al «Evangelio, ese imperecedero hilo conductor de la verdadera sabiduría, con el cual coincide la especulación perfecta de la razón» (*Kants Briefwechsel* XI, p. 10). Por otro lado, Muguerza parece pensar que la única ética digna de tal nombre es la deontológica. Por eso me atribuye insensibilidad ética y despropósitos éticos, y dice que «la ética comienza justamente donde acaba la racionalidad práctica». Esto sería muy grave para la ética, si a la postre la moral deontológica resultase ser un mero residuo del pensamiento mítico.

No es éste el lugar para criticar la moral kantiana. Señalemos simplemente que en Kant hay una separación tajante entre el mundo sensible y el mundo inteligible, entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu, cuya compatibilidad con una visión científica del mundo es sumamente dudosa. El criterio formal

kantiano da resultados distintos, según las diversas descripciones que demos de la misma acción. La unanimidad moral básica es relativa y, en la medida en que exista, habrá de ser explicada por la contribución de ciertas pautas de conducta a la eficacia biológica de sus portadores y por su posible codificación genética. No somos ángeles ni espíritus puros. Somos organismos que tienen que habérselas con su medio y unos con otros. Pero somos organismos plásticos y sólo parcialmente predeterminados; por eso tenemos que tomar decisiones y elegir, y por eso somos constitutivamente morales, como solía recordarnos Aranguren. La tarea de aprovechar esa plasticidad para vivir lo mejor posible es la tarea de la racionalidad, compatible y en parte coincidente con la tarea de la moral teleológica individual. Y la articulación de las diversas racionalidades individuales en modos de comportamiento y organización colectiva que maximicen la felicidad de los individuos es la tarea de la moral política o de la política racional. Parece obvio que, incluso si las morales deontológicas absolutas llegasen un día a desaparecer, los humanes tendrían que seguir planteándose los problemas de qué hacer y de cómo vivir, e interrogándose sobre las consecuencias de sus acciones y transacciones.

Yo soy completamente partidario de reconocer a todas las mujeres el derecho a abortar libremente. Incluso he hablado y escrito varias veces a favor de ese derecho. Pero no creo que obligación ni derecho alguno constituya un mandato divino, una emanación de la misteriosa ley moral universal, o un deber incondicionado. Soy partidario de la libertad de prensa, de la abolición del servicio militar obligatorio, del derecho al libre aborto, etc. Pero me puedo imaginar circunstancias extremas, en las que cambiaría de posición. En el pasaje citado por Muguerza, menciono la circunstancia extrema de que la humanidad esté a punto de extinguirse por falta de reproducción. Puesto que la supervivencia de la humanidad ocupa un lugar muy alto en mi escala de valores, es muy posible que en esas circunstancias (de ciencia ficción, dada la realidad actual) lo racional fuese obligar a los hombres y a las mujeres a reproducirse, aunque ellos prefirieran evitarlo. En otras circunstancias extremas (y más próximas a las actuales) lo racional puede ser obligar a los humanes a no reproducirse o a reproducirse menos de lo que querrían (considérese la, en mi opinión, justificada política china en este sentido). Yo soy partidario, como

Kant, de no mentir. Pero, a diferencia de Kant, estaría dispuesto a mentir por salvar la vida de un inocente. Yo soy partidario, como Joan Manuel Serrat y como Kant, de vivir. Pero, a diferencia de Kant, estaría dispuesto a suicidarme, si mi vida se tornase excesivamente desagradable. Lo único que pretendía subrayar con el ejemplo del aborto es que uno, si piensa crítica y no dogmáticamente, tiene que estar siempre dispuesto a la esforzada tarea de repensar y eventualmente revisar sus propios principios. Los deberes incondicionados y absolutos sólo existen en la religión y en la filosofía idealista alemana. No tienen cabida en una teoría de la racionalidad, y sospecho que ni siquiera en una ética razonable.

Finalmente, Muguerza recela de los peligros de la tecnocracia. Tiene razón. Pero hay muchos campos de la actividad donde la decisión de la mitad más uno es con frecuencia una decisión desacertada, en el sentido de no conducente a maximizar el buen funcionamiento del sistema y, en definitiva, la felicidad de los humanes. Por ejemplo, en algunos países, la Banca Central dirige la política monetaria con independencia del Parlamento y logra una moneda estable, mientras que en algunos otros el Parlamento (emanación democrática del pueblo) toma las decisiones correspondientes, sometido a todo tipo de presiones y demagogias, y la moneda experimenta un deterioro constante, lo que repercute negativamente en el nivel de vida de la gente. En algunos sitios los pescadores pescan lo que quieren, hasta acabar esquilmando los mares, destruyendo las especies y arruinándose a sí mismos. En otros, están obligados a seguir las directrices y limitaciones que les indican los biólogos y ecólogos marinos, y les va mejor. Yo no creo en la democracia como en la Virgen del Pilar, ni como exigencia de la razón pura. Sólo soy demócrata porque, como decía Churchill, las alternativas hasta ahora ofrecidas son obviamente peores. El día que compruebe que la chuchucracia contribuye más que la democracia a la felicidad y a la obtención de los fines (interesados y desinteresados) que yo persigo, me haré chuchúcrata, al menos en la medida en que me comporte racionalmente. Por eso, democracia, tecnocracia (y, añadiría yo ahora, individualismo libertario) son alternativas a sopesar y a combinar entre sí para obtener la ensalada que nos haga más felices, que es de lo que se trata.

Conviene que las puntualizaciones sean breves, y éstas empiezan a alargarse demasiado. Termino, pues, con tres observaciones.

A pesar de las puntas polémicas, siento una gran admiración por Kant y una gran simpatía por Javier. Estoy muy lejos de considerar que mi libro *Racionalidad y acción humana* sea la última (ni siquiera mi última) palabra sobre estas cuestiones; obviamente tiene muchos aspectos insatisfactorios. La recensión de Javier Muguerza me estimula a profundizar en la teoría de la racionalidad y a abordar el tema de sus relaciones con la ética y la política. Espero hacerlo en otro lugar.

Alianza Universidad

Volúmenes publicados

273 Karl Jaspers: **Origen y meta de la historia**

274 Manuel García-Pelayo: **Los mitos políticos**

275 Nicolás Ramiro Rico: **El animal ladino y otros estudios políticos**

276 Leszek Kolakowski: **Las principales corrientes del marxismo. 1. Los fundadores**

277 Benjamín Ward: **¿Qué le ocurre a la teoría económica?**

278 Francisco J. Ayala: **Origen y evolución del hombre**

279 Bernhard Rensch: **Homo sapiens. De animal a semidiós**

280 J. Hintikka, A. Macintyre, P. Winch y otros: **Ensayos sobre explicación y comprensión**

281 **Antología de la literatura española de mediados del siglo XVII a mediados del XVIII.** Selección y notas de Germán Bleiberg

282 T. W. Moore: **Introducción a la teoría de la educación**

283 E. H. Carr, R. W. Davies: **Historia de la Rusia Soviética. Bases de una economía planificada (1926-1929).** Volumen I, 1.ª parte

284 E. H. Carr, R. W. Davies: **Historia de la Rusia Soviética. Bases de una economía planificada (1926-1929).** Volumen I, 2.ª parte

285 Alberto Recarte: **Cuba: economía y poder (1959-1980)**

286 Kurt Gödel: **Obras completas**

287 J. A. Hobson: **Estudio del imperialismo**

288 Francisco Rodríguez Adrados: **El mundo de la lírica griega antigua**

289 H. J. Eysenck: **La desigualdad del hombre**

290 Santiago Ramón y Cajal: **Recuerdos de mi vida: Historia de mi labor científica**

291 Mark Nathan Cohen: **La crisis alimentaria de la prehistoria**

292 Wolfgang Stegmüller: **La concepción estructuralista de las teorías**

293 Norman Cohn: **En pos del Milenio**

294 Imre Lakatos: **Matemáticas, ciencia y epistemología**

295 P. D. King: **Derecho y sociedad en el reino visigodo**

296 Gerd Brand: **Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein**

297 Preston Cloud: **El cosmos, la Tierra y el hombre**

298 Emilio Lamo de Espinosa: **La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Francfort**

299 Elliot Aronson: **El animal social. Introducción a la psicología social**

300 José Ferrater Mora y Priscilla Cohn: **Etica aplicada. Del aborto a la violencia**

301 María Cruz Mina Apat: **Fueros y revolución liberal en Navarra**

302 Carlo M. Cipolla: **Historia económica de la Europa preindustrial**

303 Jesús Mosterín: **La ortografía fonémica del español**

304 J. Blondel, M. Duverger, S. E. Finer, S. M. Lipset y otros: **El Gobierno: estudios comparados**

305 Curt Paul Janz: **Friedrich Nietzsche. 1. Infancia y juventud**

306 Jonathan Bennett: **La «Crítica de la razón pura» de Kant. 2. La dialéctica**

307 Gilbelrt Harman, Jerrold J. Katz, W. V. Quine y otros: **Sobre Noam Chomsky: Ensayos críticos**

308 Henri Frankfort: **Reyes y Dioses**

309 Hannah Arendt: **Los orígenes del totalitarismo. 1. Antisemitismo**

310 William Berkson: **Las teorías de los campos de fuerza. Desde Faraday hasta Einstein**

311, y 312 Franco Venturi: **El populismo ruso**

313 Ramón Tamames: **El mercado común europeo**

314 Leszek Kolakowski: **Las principales corrientes del marxismo. II. La edad de oro**

315 Gerald Holton: **Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein**

316 **Atlas de música**

317 Víctor Sánchez de Zavala: **Funcionalismo estructural y generativismo**

318 Jean Piaget: **Estudios sobre lógica y psicología**

319 A. J. Ayer: **Parte de mi vida**

320 Cristóbal Colón: **Textos y documentos completos**

321 Lloyd de Mause: **Historia de la infancia**

322 Sir Macfarlane Burnet y David O. White: **Historia natural de la enfermedad infecciosa**

323 Stuart Hampshire: **Spinoza**

324 Marvin Harris: **El materialismo cultural**

325 Ferrán Valls i Taberner, Ferrán Soldevila: **Historia de Cataluña**

326 Talcott Parsons: **El sistema social**

327 Kathleen Newland: **La mujer en el mundo moderno**

328 Anthony Kenny: **Wittgenstein**

329 José Lorite Mena: **El animal paradójico**

330 Joseph D. Novak: **Teoría y práctica de la educación**

331, 332 Edmund Husserl: **Investigaciones lógicas**

333 Jean Piaget y otros: **Investigaciones sobre las correspondencias**

334 Antonio Gómez Mendoza: **Ferrocarriles y cambio económico en España (1855-1913)**

335 Hannah Arendt: **Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo**

336 Svend Dahl: **Historia del libro**

337 Harald Fritzsch: **Los quarks, la materia prima de nuestro Universo**

338 Ramón Tamames: **Estructura económica internacional**

339 Frederick J. Newmeyer: **El primer cuarto de siglo de la gramática generativo-transformatoria (1955-1980)**

340 Pedro Laín Entralgo: **La medicina hipocrática**

341 Richard Sennett: **Autoridad**

342 Julián Zugasti: **El bandolerismo**

343 Curt Paul Janz: **Friedrich Nietzsche, 2**

344 Francisco Tomás y Valiente: **Gobierno e Instituciones en la España del Antiguo Régimen**

345 John Tyler Bonner: **La evolución de la cultura en los animales**

346 Roberto Centeno: **El petróleo y la crisis mundial**

347 Javier Arce: **El último siglo de la España romana (284-409)**

348 Guillermo Araya: **El pensamiento de Américo Castro**

349 Imre Lakatos: **La metodología de los programas de investigación científica**

350 Howard F. Taylor: **El juego del C.I.**

351 Bernard d'Espagnat: **En busca de lo real**

352 Pedro Laín Entralgo: **Teoría y realidad del otro**

353 K. S. Schrader-Frechette: **Energía nuclear y bienestar público**

354 Alvin W. Gouldner: **Los dos marxismos**

355 José Luis Martínez: **Pasajeros de Indias**

356 Julián Marías: **Antropología metafísica**

357 **Policía y sociedad democrática.** Compilado por José María Rico

358 Luis Díez del Corral: **El pensamiento político europeo y la monarquía de España**

359 **Crisis en Europa 1560-1660.** Compilación de Trevor Aston

360 I. Bernard Cohen: **La revolución newtoniana y las transformaciones de las ideas científicas**

361 Leszek Kolakowski: **Las principales corrientes del marxismo, III**

362 José Manuel Sánchez Ron: **El origen y desarrollo de la relatividad**

363 Gustav Henningsen: **El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española**

364 Margaret S. Mahler, Otto F. Kernberg y otros: **Diez años de psicoanálisis en los Estados Unidos (1973-1982).** Compilación de Harold P. Blum

365 E. H. Carr: **Las bases de una economía planificada 1926-1929**

366 Agustín Albarracín Teulón: **La teoría celular**

367 Robin J. Wilson: **Introducción a la teoría de grafos**

368 I. Prigogine e I. Stengers: **La nueva alianza (Metamorfosis de la ciencia)**

369 Teodor Shanin: **La clase incómoda**

370 Pedro Laín Entralgo: **La relación médico-enfermo**

371 Enrique Ballestero: **Teoría económica de las cooperativas**

372 Michael Ruse: **La revolución darwinista**

373 Julián Marías: **Ortega. 1. Circunstancia y vocación**

374 Julián Marías: **Ortega. 2. Las trayectorias**

375 **Paro e inflación. Perspectivas institucionales y estructurales.** Compilación de Michael J. Piore

376 Carlos Pereyra: **El sujeto de la Historia**

377 Howard Newby y Eduardo Sevilla-Guzmán: **Introducción a la sociología rural**

378 Manuel Ballbé: **Orden público y militarismo en la España constitucional (1812-1983)**

379 Anthony A. Long: **La filosofía helenística**

380 Dennis C. Mueller: **Elección pública**

381 M.ª Carmen Iglesias: **El pensamiento de Montesquieu**

382 Rita Vuyk: **Panorámica y crítica de la epistemología de Piaget, 1 (1965-1980)**

383 Juan Marichal: **Teoría e historia del ensayismo hispánico**

384 G. W. F. Hegel: **Lecciones sobre filosofía de la religión. 1. Introducción y concepto de la religión**

385 B. J. McCormick: **Los salarios**

386 Enrique Anderson Imbert: **La crítica literaria: sus métodos y problemas**

387 **Del cálculo a la teoría de conjuntos, 1630-1910. Una introducción histórica.** Compilación de I. Gattan-Guinness

388 Earl J. Hamilton: **El florecimiento del capitalismo**

389 Harlan Lane: **El niño salvaje de Aveyron**

390 Howard E. Gruber: **Darwin sobre el hombre**

391 Gwyn Harries-Jenkins & Charles C. Moskos Jnr.: **Las fuerzas armadas y la sociedad**

392 Pedro Laín Entralgo: **La espera y la esperanza**

393 Carlos Moya: **Señas de Leviatán**

394 Jesús Mosterín: **Conceptos y teorías en la ciencia**

395 Arno J. Mayer: **La persistencia del Antiguo Régimen**

396 E. Roy Weintraub: **Microfundamentos**

397 Antonio Tovar: **Vida de Sócrates**

398 **Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas.** Recopilación y edición de Juan Gil Fernández y Consuelo Varela

399 Jeremy Cherfas: **Introducción a la ingeniería genética**

400 Adam Ferguson: **Cuando muere el dinero**

401 E. H. Carr: **Historia de la Rusia soviética. Bases de una economía planificada 1926-1929.** Volumen III, parte I

402 E. H. Carr: **Historia de la Rusia soviética. Bases de una economía planificada 1926-1929.** Volumen III, parte II

403 E. H. Carr: **Historia de la Rusia soviética. Bases de una economía planificada 1926-1929.** Volumen III, parte III

404 Paul Veyne: **Cómo se escribe la historia**

405 Paul Forman: **Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica 1918-1927**

406 Daniel Bell: **Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial**

407 **La nueva historia económica. Lecturas seleccionadas.** Compilación de P. Temin

408 Robert K. Merton: **Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII**

409 Marc Ferro: **La Gran Guerra (1914-1918)**

410 Carlos Castilla del Pino: **Teoría de la alucinación**

411 Douglas C. North: **Estructura y cambio en la historia económica**

412 José Ferrater Mora: **Fundamentos de filosofía**

413 Javier Tusell: **Franco y los católicos**

414 Curt Paul Janz: **Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante**

415 Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent: **Historia de los moriscos**

416 Luis Angel Rojo: **Keynes: su tiempo y el nuestro**

417 Jean-Paul Sartre: **El ser y la nada**

418 Juan Pablo Fusi: **El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad**

419 Antonio Rodríguez Huéscar: **Perspectiva y verdad**

420 José María López Piñero: **Orígenes históricos del concepto de neurosis**

421 Hermann Heller: **Escritos políticos**

422 Camilo J. Cela Conde: **De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral**

423 Walter Ullman: **Principios de gobierno y política en la Edad Media**

424 Mark Blaug: **La metodología de la economía**

425 Carl Schmitt: **La dictadura**

426 Rita Vuyk: **Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget, 1965-1980, II**

427 Fernando Vallespín Oña: **Nuevas teorías del Contrato Social**

428 J. M. Jauch: **Sobre la realidad de los cuantos**

429 Raúl Morodo: **Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española**

430 Eugene Linden: **Monos, hombres y lenguaje**

431 Nicolás Sánchez-Albornoz (Compilación): **La modernización económica de España, 1830-1930**

432 Luis Gil: **Censura en el mundo antiguo**

433 Rafael Bañón y José Antonio Olmeda (Compilación): **La institución militar en el Estado contemporáneo**

434 Paul Hazard: **El pensamiento europeo en el siglo XVIII**

435 Rafael Lapesa: **La trayectoria poética de Garcilaso**

436, 437 Raymond Aron: **Paz y guerra entre las naciones**

438 Geoffrey Parker: **El ejército de Flandes y el camino español, 1567-1659**

439 Oscar Fanjul y Fernando Maravall: **La eficiencia del sistema bancario español**

440 Mario Bunge: **Seudociencia e ideología**

441 Ernst H. Kantorowicz: **Los dos cuerpos del rey**

442 Julián Marías: **España inteligible**

443 David R. Ringrose: **Madrid y la economía española, 1560-1850**

444 Renate Mayntz: **Sociología de la Administración pública**

445 Mario Bunge: **Racionalidad y realismo**

446 José Ferrater Mora: **Unamuno. Bosquejo de una filosofía**

447 Lawrence Stone: **La crisis de la aristocracia, 1558-1641**

448 Robert Geroch: **La relatividad general: de la A a la B**

449 Steven M. Sheffrin: **Expectativas racionales**

450 Paulino Garagorri: **La filosofía española en el siglo XX**

451 Manuel Tuñón de Lara: **Tres claves de la Segunda República**

452 Curt Paul Janz: **Friedrich Nietzsche. 4. Los años de hundimiento**

453 Franco Selleri: **El debate de la teoría cuántica**

454 Enrique Ballestero: **Los principios de la economía liberal**

455 E. H. Carr: **El ocaso de la Comintern, 1930-1935**

456 Pedro Laín Entralgo: **Ciencia, técnica y medicina**

457 Desmond M. Clarke: **La filosofía de la ciencia de Descartes**

458 José Antonio Maravall: **Antiguos y modernos**

459 Morton D. Davis: **Introducción a la teoría de juegos**

460 José Ramón Lasuen: **El Estado multirregional**

461 Bhikhu Parekh: **Pensadores políticos contemporáneos**

462 Wassily Leontief y Faye Duchin: **El gasto militar**

463 Francisco Rico: **El pequeño mundo del hombre**

464 Miguel Rivera Dorado: **La religión maya**

465 Miguel Artola: **La Hacienda del siglo XIX**

466 Thomas F. Glick: **Einstein y los españoles**

467 James Tobin: **Acumulación de activos y actividad económica**

468 Bruno S. Frey: **Para una política económica democrática**

469 Ludwik Fleck: **La génesis y el desarrollo de un hecho científico**

470 Harold Demsetz: **La competencia**

471 Teresa San Román (compilación): **Entre la marginación y el racismo**

472 Alan Baker: **Breve introducción a la teoría de números**

473 Jean-Paul Sartre: **Escritos políticos, 1**

474 Robert Axelrod: **La evolución de la cooperación**

475 Henry Kamen: **La sociedad europea, 1500-1700**

476 Otto Pöggeler: **El camino del pensar de Heidegger**

477 G. W. F. Hegel: **Lecciones sobre filosofía de la religión, 2**

478 H. A. John Green: **La teoría del consumidor**

479, 480 Georg Simmel: **Sociología**

481 Nicolás Ortega Cantero: **Geografía y cultura**

482 Geza Alföldy: **Historia social de Roma**

483 Jean-Paul Sartre: **Escritos políticos, 2**

484 Louis Dumont: **Ensayos sobre el individualismo**

485 Jayant Narlikar: **La estructura del universo**

486 Jorge Lozano: **El discurso histórico**

487 Carlos Castilla del Pino: **Cuarenta años de psiquiatría**

488 Paul Preston: **La destrucción de la democracia en España**

489 Galileo Galilei: **Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión**

490 Vilfredo Pareto: **Escritos sociológicos**

491 Gary Becker: **Tratado sobre la familia**

492 Concepción de Castro: **El pan de Madrid**

493 Mijail Bajtin: **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento**

494 Albert Soboul: **Los sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario**

495 Juan Ginés de Sepúlveda: **Historia del Nuevo Mundo**

496 Ludwig Wittgenstein: **Observaciones sobre los fundamentos de la matemática**

497 Juan J. Linz: **La quiebra de las democracias**

498 Ptolomeo: **Las hipótesis de los planetas**

499 José Antonio Maravall: **Velázquez y el espíritu de la modernidad**

500 **El libro de Marco Polo.** Anotado por Cristóbal Colón y versión de Rodrigo Santaella. Edición de Juan Gil

501 Manuel Pérez Ledesma: **El obrero consciente**

502 Ibn Battuta: **A través del Islam**

503 Jayant Narlikar: **Fenómenos violentos en el universo**

504 **Libro de Alexandre.** Estudio y edición de Francisco Marcos Marín

505 Sadi Carnot: **Reflexiones sobre la potencia motriz del fuego**

506 Rafael Cruz: **El Partido Comunista de España en la Segunda República**

507 James Noxon: **La evolución de la filosofía de Hume**

508 Alonso de Sandoval: **Un tratado sobre la esclavitud**

509 Giordano Bruno: **La cena de las cenizas**

510 Peter Laslett: **El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo**

511, 512 Isaac Newton: **Principios matemáticos de la filosofía natural**

513 V. I. Arnold: **Teoría de catástrofes**

514 Paul Madden: **Concavidad y optimización en microeconomía**

515 Jean-Paul Sartre: **Escritos políticos, 3**

516 Léon Walras: **Elementos de economía política pura**

517 David Anisi: **Tiempo y técnica**

518 G. W. F. Hegel: **Lecciones sobre filosofía de la religión, 3**

Al entrar en abierta crisis las ideologías y costumbres que tradicionalmente habían venido conformando los pensamientos y las conductas de los hombres, se ha generalizado el interés por el enfoque racional de los problemas concernientes a nuestras creencias y a nuestras acciones. Ahora bien, ¿en qué consiste la racionalidad?, ¿qué creencias son racionales?, ¿en qué consiste la acción racional? Estas preguntas se sitúan en el centro de los esfuerzos por buscar una salida a la crisis cultural por la que atraviesa la sociedad contemporánea. Pues falta una respuesta general que clarifique el concepto de racionalidad a nivel filosófico y sirva de puente entre las preocupaciones de la gente, por un lado, y las técnicas formales de solución en situaciones particulares, por otro. JESUS MOSTERIN —director del Departamento de Lógica de la Universidad de Barcelona y autor de numerosos trabajos de lógica, filosofía de la ciencia y teoría del conocimiento— se ocupa en este libro de este amplísimo campo de problemas y cuestiones. RACIONALIDAD Y ACCION HUMANA se divide en cinco partes. Las tres primeras —«El concepto de racionalidad», «La incompleta racionalidad» e «Intereses y racionalidad»— presentan un estudio globalizado y sistemático del tema de la racionalidad, poniendo especial énfasis en el análisis de sus implicaciones prácticas. Pero puesto que la racionalidad se dice sobre todo de nuestras creencias y de nuestras acciones, el desarrollo de una teoría general requiere la dilucidación previa de las nociones de creencia y de acción, a la que se dedican las dos últimas partes del libro —«Creer y saber» y «La acción humana»— que, además de constituir una importante aportación a la clarificación de esas nociones, sirven como introducción rigurosa a la filosofía de la creencia y de la acción. El libro se cierra con un apéndice sobre «Convenciones y racionalidad» y «Muguerza sobre la racionalidad».

Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil